

ديفيد ل. سميث

صناعة الوحوش

كيف يُجرّد

البشر من

إنسانيتهم

مكتبة

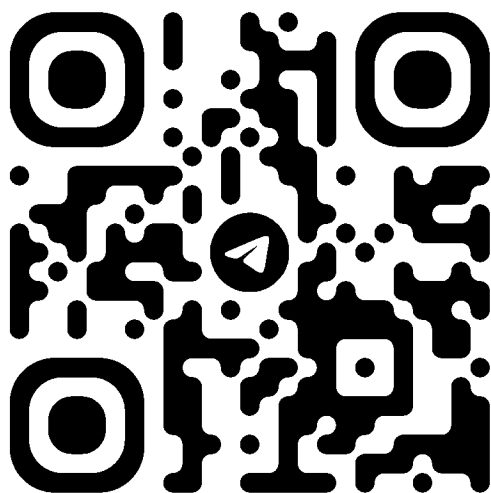
«مانيفستو عاجل وفي وقته»

Charlotte Witt

ترجمة

سلمى الحافي

دار
الساقية



سجل في مكتبة
اضغط الصفحة
SCAN QR

صناعة الوحوش

كيف يُجرّد البشر من إنسانيتهم

مكتبة
t.me/soramnqraa

David Livingstone Smith, *Making Monsters: The Uncanny Power of Dehumanization*,
Harvard University Press, 2021
Copyright © 2021 by the President and Fellows of Harvard College
Published by arrangement with Harvard University Press.

© دار الساقى 2025

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2025

ISBN 978-614-03-2282-0

Published 2025 by Dar Al Saqi

Dar Al Saqi
Gable House, 18-24 Turnham Green Terrace, London W4 1QP
Tel: +44 (0) 20 7221 9347

www.daralsaqi.com
www.saqibooks.com

تابعونا على

@SaqiBooks  @DarAlSaqi

@SaqiBooks  دار الساقى

Saqi Books  DarAlSaqi

@saqibooks  @daralsaqi

تصميم الغلاف: عفيفة حلبي

ديفيد ل. سميث

مكتبة

t.me/soramnqraa

صناعة الوحوش

كيف يُجرّد البشر من إنسانيتهم

ترجمة

سلمى الحافي



دار
السفير

إلى روبي

ما حدث كان تحذيراً، ونسيانُه ذنب. وتذكُّره على الدوام واجب.
حدوثُ هذا كان ممكناً، ويظلُّ تكرارُ حدوثه ممكناً في أيِّ لحظة. لا
يمكن منعه إلا بالمعرفة.

كارل جاسبرز

المحتويات

١١	مقدمة: أشبه بالظلام
١٧	الفصل الأول: ما التجريد من الإنسانية؟
٥٥	الفصل الثاني: التجريد من الإنسانية قضية حقيقية
٧٣	الفصل الثالث: الدم
٩٣	الفصل الرابع: اختلافات جوهرية
١٠٩	الفصل الخامس: منطق العرق
١٢٩	الفصل السادس: نظام التسلسل الهرمي
١٤٧	الفصل السابع: نظام التسلسل الرتبي
١٦٩	الفصل الثامن: كَوْن المرء إنساناً
١٩١	الفصل التاسع: الأيديولوجية
٢١٣	الفصل العاشر: التجريد من الإنسانية بوصفه أيديولوجية
٢٤٥	الفصل الحادي عشر: الازدواجية
٢٦٧	الفصل الثاني عشر: صناعة الوحوش
٢٩٩	الفصل الثالث عشر: كلمات أخيرة ونهايات غير مُنجزَة

مقدمة

أشبه بالظلام

مكتبة

t.me/soramnqraa

”لم يعرفوا أنّ (شعب التوتسي) بشر، لأنهم لو فكّروا في ذلك لما قتلوهم. ولأشمل نفسي باعتباري شخصاً قبل بالأمر. ما كنت لأقبل أنهم كائنات بشرية“^١. هذا ما قاله إيلي نغارامبي Elie Ngarambe، رجل من شعب الهوتو، مخاطباً عالم السياسة الأميركي دانييل جونا غولدهاغن Daniel Jonah Goldhagen عام ٢٠٠٨. وكان نغارامبي يتحدث عن دوره في الإبادة الجماعية في رواندا عام ١٩٩٤ التي صُرب فيها نساء وأطفالاً ورجالاً من شعب التوتسي بالهراوات والبلطات حتى الموت.

اعترف غولدهاغن بحيرته بشأن ما يجعل أي شخص قادراً على ارتكاب الأفعال المرعبة التي كانت تحدث يوماً أثناء الإبادة الجماعية في رواندا، وقال: ”يصعب عليّ فهم الأمر، وأريد أن أعرف كيف يمكن للمرء أن يُقدّم على آخرين يتوسّلون من أجل حياتهم ويصرخون ألماً ورغم ذلك يقطعهم“. وبذلك عبّر عن الحيرة التي تكّمت

١ اقتباس من إيلي نغارامبي في مقابلة أجراها مايك ديويت Mike Dewitt، مخرج فيلم Worse than War [أشعب من الحرب] من إنتاج JTN Productions، Sherman Oaks، CA: ٢٠٠٩، الذي عُرض في ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩ على قناة PBS. فيلم Worse Than War متوفر على قناة Lorian Clod بعنوان ”Genocide Worse Than War Full Length Documentary Pbs“ على يوتيوب، May 24, 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=vsMe7QvqpaU1:54:16>, مبنّي على كتاب دانييل جونا غولدهاغن:

Worse Than War: Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity (New York: Public Affairs, 2009).

أفواهنا عند القراءة عن هذه الأحداث أو عن أهوال معسكرات الإبادة النازية أو عن أي من الأحداث المتكررة للغاية التي تشوّه تاريخ البشرية. وفي محاولة جاهدة لوصف الحالة الذهنية التي سوّغت له ذبح جيرانه، أجاب نغارامبي: "تصعب الإجابة عن هذا السؤال. لأنّ المرء يعرف أنهم من لحمه حتى لو فعل ذلك". ثم أردف:

كان من المحزن للغاية أن ييكي طفل. أنا لم أقتل الأطفال، لكن تشعر بالذنب في مرحلة ما. قد يرى المرء رضيعاً يتعلم الابتسام للتو، فيبتسم في وجهك وتقتله على أي حال. كانت غشاوة غطّت قلوب الناس وحلّ الظلام في كل مكان. ترفع خنجراً في وجه شخص ضعيف يقول: "أرجوك، سأعطيك مالاً. أرجوك اعفُ عني". أو امرأة تقول: "أنا امرأة جميلة. أرجوك اشملي بعنايتك". لكنك تقتلها بدلاً من ذلك. عندما نعود بذاكرتنا إلى هذه الإبادة ونفكر فيها، فهي فوق استيعابنا. لا يمكنني أن أفسرها. الجواب الوحيد الذي يمكنني أن أقدمه هو أنها كانت أشبه بضباب يحيط بنا، أشبه بالظلام.

في شهادته الأولى، زعم إيلي نغارامبي أنه لم يفكر في من قتلهم على أنهم كائنات بشرية. قد يبدو هذا غريباً. كيف ينظر كائن بشريّ إلى آخر على أنه غير بشريّ حقاً؟ هل كان مصاباً بالجنون؟ ما من سبب يدعو إلى التفكير في أن نغارامبي كان يعاني أوهاماً فصامية أضعفت فهمه للواقع. لقد كان في الغالب رجلاً عادياً من الناحية السيكولوجية رغم أنه شارك في واحدة من أبشع مذابح القرن العشرين.

قد يبدو الادّعاء بأنّ إيلي نغارامبي كان يعتقد حقاً أن رفاقه الرواندين مخلوقات دون البشر منافياً للعقل - إلى درجة تتسرّعون في حكم مفاده أنّ شهادته كانت مجرد ذريعة مثيرة للشفقة بهدف تبرير ما لا يُغتفر. أو قد تعتقدون أنه كان يقصد أن يفهم ذلك مجازياً؛ ربما قصد أنه لم يكنّ التعاطف تجاه الأشخاص الذين ذبحهم وليس المعنى الحرفي للعبارة. لكنني سأبيّن في الفصول التالية أنّ كلا الاحتمالين خطأ. وبدلاً من ذلك، أسلم إلى أن إيلي نغارامبي، مثل كثيرين آخرين، تقصّد أن تؤخذ كلماته حرفياً

لتكون وصفاً حقيقياً لحالته الذهنية.

تصوّر أن غيرنا من الكائنات البشرية مخلوقات دون بشرية لا يقتصر على ثقافة واحدة أو مرحلة تاريخية واحدة فقط. يمكن تتبّعه عبر آلاف السنين من تاريخ البشرية ونجده في العديد من المناطق في كل أقاصي الأرض. تؤكد أدلة دامغة على أننا، نحن الكائنات البشرية، ننظر إلى آخرين من أفراد جنسنا البشري على أنهم ليسوا ناساً على الإطلاق، بل كائنات أقلّ بشرية بالدرجة الجائزة أخلاقياً، أو حتى التي توجب الإيذاء أو القتل.

ولأن التجريد من الإنسانية مترابط للغاية ومتورّط في أسوأ الفظائع التي سبق أن ارتكبتها الكائنات البشرية بعضها ضدّ بعض، يُعدّ التحقيق بشأنه مهمة ضرورية وملحة بالفعل. لكن من الغريب أنه لم تُجرَ الكثير من الأبحاث حول طبيعة التجريد من الإنسانية. لقد تجاهلته معظم التخصصات الأكاديمية وتعاملت معه كأنه قضية مفهومة بالفعل. وحده علم النفس الاجتماعيّ يمكنه أن يتباهى بوجود أدبيات بحثية وافرة تتناول ما يدور في أذهان الناس عندما يفكّرون في الآخرين على أنهم أقلّ من بشر (less than human).

شكّلت ندرة الأبحاث في مجال التجريد من الإنسانية، إلى جانب أهميتها الكبيرة، مصدرَ إلهام لتأليف كتابي الصادر عام ٢٠١١، وعنوانه: *Less Than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others* [أقلّ من بشر: لماذا نحقر الآخرين ونستعبدهم ونبيدهم]، والذي يظل الدراسة الوحيدة المتعددة التخصصات حول هذا الموضوع في اللغة الإنكليزية (أو أي لغة أخرى على حدّ علمي). أثناء كتابته، تعاملت مع الأدبيات ذات الصلة في عدد من التخصصات، التاريخ والفلسفة والأشروبولوجيا وعلم النفس وغيرها، بهدف جمع وتنظيم وتحليل كل المعلومات التي قد أجدّها حول هذه الظاهرة المقلقة. في كتاب *Less Than Human* كنت أسعى إلى الإجابة عن ثلاثة أسئلة أساسية (بالإضافة إلى عدة أسئلة مهمة إنما أقلّ جسامه) حول التجريد من الإنسانية: أولاً، أردت أن أجد تعريفاً محدداً للتجريد من الإنسانية، وأن أميز بينه وبين ظواهر ذات صلة مثل التشييء والعنصرية ورهاب الأجانب. ثانياً، أردت تطوير نظرية حول العملية التي يقوم عليها التجريد من الإنسانية، باستخدام أفضل

الأدوات السيكلوجية المتاحة حالياً. وثالثاً، أردت تحديد أسباب حدوث التجريد من الإنسانية، من خلال تحديد الوظائف التي تخدم ذلك، إن وجدت. أعتقد أنني أحرزت تقدماً كبيراً في الإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة كلها، وما زال موقفي ثابتاً تجاه الكثير مما كتبه في كتاب *Less Than Human*. مع ذلك، أصبحت على مدى السنوات الفاصلة غير راضٍ عن جوانب معينة من التحليل وقررت أن قصتي كانت غير مكتملة ومضللة في بعض النواحي. الكتاب الذي تقرأونه الآن يصحح هذه العيوب ويقدم وصفاً أقوى بكثير للتجريد من الإنسانية وأدق، وهو وصف يجسد الظواهر الغريبة للتجريد من الإنسانية بشكل أكثر فعالية بكثير من سابقه.

في كتابي *Less Than Human*، جادلت بأننا عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم، نراهم على أنهم بشر بينما هم في الواقع دون البشر. أعتقد الآن أن هذه القصة ليست صحيحة تماماً. إن ما يحدث عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم في الواقع هو أمر أكثر غرابةً وسُميّةً. أعتقد الآن أننا عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم، فإننا نراهم على أنهم بشر ودون البشر على حدّ سواء – أي بشر بالكامل ودون بشر بالكامل – في الوقت نفسه. أعرف أن هذه العبارة قد تبدو غريبة أو بلا معنى. منطقياً، ليس من الممكن أن يكون كائنٌ ما بشرياً بالكامل ودون بشري بالكامل كما لا يمكن لجسم أن يكون أحمر بالكامل وأخضر بالكامل في الوقت نفسه. لكن من الحماقة إقحام علم النفس البشري في قالب بروكرستي^١ من المنطق. قد يقول علماء المنطق إن التناقضات باطلة دائماً، لكن التناقض ليس غريباً على التجربة الإنسانية، والتناقض يكمن في جوهر التجريد من الإنسانية. وبمجرد إعادة النظر في كلمات إيلي نغرامبي، بالإمكان رؤية هذا التناقض الغريب يفعل فعائلته. فهو يصر في الاقتباس الأول على أنه لم ينظر إلى ضحاياه على أنهم بشر، لكنه يذكر أيضاً في الاقتباس الثاني أن أولئك الذين قتلهم ”من لحمه“، أي أنهم كانوا كائنات من نفس نوعه.^٢

١ بروكرست شخصية من الميثولوجيا اليونانية، كان حداداً وقاطع طريق يهاجم الناس ويمط أجسادهم أو يقطع أرجلهم لتناسب أطوال أجسامهم مع سريره الحديدية. (الترجمة)

٢ يمكن للمرء أن يتساءل عن هذا التفسير لعبارة ”من لحمه“ على أنها تشير إلى ”نوع الكائنات نفسه“. انظر، على سبيل المثال، المناقشة في:

والقلق بين تصوّر الآخر على أنه بشر وتصوره على أنه أقلّ من بشر يمثل سمة مهمة للتجريد من الإنسانية. وفهم هذا يُفسح المجال لاستيعاب الكثير من خواصه المحيرة، ويفسّر شيوع تصوير المجرّدين من إنسانيتهم في كثير من الأحيان على أنهم وحوش أو شياطين أو حيوانات مفترسة، وشيوع النظرة إليهم على أنهم إهانات عجيبة للنظام الطبيعي، وشيوع معاملتهم معاملة قاسية تحط من قيمتهم دون مسوّغ. وفهم الطبيعة المتناقضة للتجريد من الإنسانية يمنحنا أيضاً فكرة عن عدة مشكلات منهجية مهمّة، ويلقي الضوء على المشكلة الشائكة المتمثلة في التمييز بين التجريد الحقيقي من الإنسانية والظواهر المشابهة على المستوى السطحي مثل استخدام النعوت الحيوانية، ويقترح أيضاً طريقة لتتبع الأشكال "الصامتة" للتجريد من الإنسانية التي لا تتضمن تصنيف الآخرين على أنهم كائنات دون بشرية تصنيفاً صريحاً.

أثناء كتابة *Less Than Human* كنت قد بدأت أدرك بالفعل أنه من أجل فهم التجريد من الإنسانية، يحتاج المرء إلى فهم الكثير مما يتجاوز التجريد من الإنسانية بحد ذاتها. ومنذ ذلك الحين، صرت أقدر هذه الرؤية أكثر. من المستحيل أن نفهم تماماً كيف ولماذا نستطيع تجريد الآخرين من إنسانيتهم دون النظر في وظيفة مفهوم الإنسان، والخلفية التطورية للاجتماعية البشرية الفائقة، وعلم النفس الإدراكي للعجيب (the uncanny)، ونظريات تكوين المعتقدات، وذلك على سبيل المثال لا الحصر. ولأن التجريد من الإنسانية يكمن في الصلة بين السياسي والشخصي، فمعالجته معالجة كاملة تتطلب استكشاف الصلة بين العمليات السياسية والسلوك البشري، وتتطلب تناول طبيعة البروباغندا والأيدولوجية. أناقش كل هذه المواضيع وأكثر في صناعة الوحوش بهدف صياغة بيان عميق وغني ودقيق للتجريد من الإنسانية.

Computer Literature, Philosophy of Mind, and Cultural Evolution (Toronto: McGill Queen's University Press, 2013), 92–93.

لقد افترضت – وأعتقد أنه افتراض معقول – أن نغارامبي استخدم هذا المصطلح بالطريقة نفسها التي استخدم بها في أوروبا ما قبل الحداثة للإشارة إلى الألفة. انظر:

David Warren Sabean, "Descent and Alliance: Cultural Meanings of Blood in the Baroque", in *Blood and Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, ed. Christopher H. Johnson, Bernhard Jussen, David Warren Sabean, and Simon Teuscher (London: Berghahn, 2013) p. 144–174.

ساهم كثيرون في عمليات التفكير التي كوَّنت هذا الكتاب. أحياناً كانت المساهمات مستفيضة، وفي أحيان أخرى، أثبتت ملاحظة عرضية أو نقد أو اقتراح عابر أهميتها في مسار البحث الذي اتبعته. أود أن أشكر شكراً خاصاً نانسي باور Nancy Bauer، بول بلوم Paul Bloom، سكوت كاردين Scott Carden، تومي كاري Tommy Curry، نويل دومينغيز Noel Dominguez، ستيفاني فيشيل Stefanie Fishel، لوري جروين Lori Gruen، مايكل هوسكيلر Michael Hauskeller، برايس هوبنر Bryce Huebner، وولف هوند Wulf Hund، إيوانا هولبرت Ioana Hulbert، جون جاكسون John Jackson، روبن جيشيون Robin Jeshion، جوناثان كابلان Jonathan Kaplan، كريستيان كيمتروب Kristian Kristian، سوزي كيلميستر Suzy Killmister، ماريا كرونفيلدнер Maria Kronfeldner، إدوارد ماشيري Edouard Machery، كاتي ماكينون-Katie MacKinnin-Burks، كيت مان Kate Manne، كولين ماكالير Colin Mcleer، ماري ميكولا Mari Mikkola، مارك موفيت Mark Moffett، دانييل موسلي Daniel Mosely، هاريت أوفر Harriet Over، جون بروتيفي John Protevi، هوجان شيرو Hogan Sherrow، جايسون ستانلي Jason Stanley، إريك شويتز جيبيل Eric Schwitzgebel، داميون سكوت Damion Scott، يوهانس ستينز نجر Johannes Steizinger، لين تيريل Lynne Tirrell، شيلي لين تريمين Shelly Skasia Wolsak، شارلوت ويت Charlotte Witt، وساسكيا وولساك Skasia Wolsak. شكر خاص جداً لبيتر سويرسكي Peter Swirski على قراءته المضيئة وتعليقاته الثاقبة على المخطوطة قيد التطوير، وإلى إيوانا هولبرت Ioana Hulbert على معظم الأبحاث التي تناولها قسم "الثلوث" في الفصل الحادي عشر، وإلى ديتي ماري مونك-جوريسيك Ditte Marie Munch-Juricic، التي كان عملها حيويًا لمناقشة اشتمزاز الجاني في الفصل نفسه. أود أيضاً أن أشكر أندرو كيني Andrew Kinney من مطبعة جامعة هارفارد للسماح لي ببدء هذا المشروع، وبول فنسنت Paul Vincent على التحرير الرائع، وفريق التحرير والإنتاج بشكل عام لتحويل مخطوطة بالكاد تملك شكلاً إلى كتاب منقح. وأخيراً، أود أن أشكر الشخص الذي كان له التأثير الأكبر على حياتي، فكرياً وعاطفياً. أنا ممتن للغاية لزوجتي، سوبرينا سميث Subrena Smith، التي كانت رؤاها وإلهامها ورعايتها حيوية لمسار بحثي وإنجاز هذا الكتاب.

الفصل الأول

ما التجريد من الإنسانية؟

سوف أبدأ بسؤال "ما؟". ما الذي نتحدث عنه بالضبط عندما نتحدث عن التجريد من الإنسانية؟ الإجابة عن هذا السؤال الذي يبدو بسيطاً لا تخلو من الغموض. يستخدم الباحثون مصطلح "التجريد من الإنسانية" للإشارة إلى مجموعة متضاربة من الظواهر غير المترابطة، والحال خارج ذلك البرج العاجي ليس بأفضل. يُستخدم مصطلحا "التجريد من الإنسانية" و"يجرد من الإنسانية" لوصف مجموعة واسعة من المواقف والمنشآت والسلوكيات والتوجهات الممتدة من رتبة خطّ التجميع (assembly line) إلى أهوال أوشفيتز. وفي هذا الجو الدلالي الضبابي، من السهل أن يجد أولئك المهتمون بمعرفة ماهية التجريد من الإنسانية وكيفية عملها ووظائفها أنفسهم يتحدثون عن مواضيع مختلفة دون أن يدركوا ذلك. ولهذا من المهم أن نكون واضحين بشأن ما نعنيه بمصطلح "التجريد من الإنسانية" من البداية. ما من فائدة تُرجى من التساؤل حول ما يعنيه "التجريد من الإنسانية" تماماً لأنه يعني الكثير من الأشياء المختلفة بالفعل. بدلاً من ذلك، علينا أن نتساءل ما إذا كانت بعض مفاهيم التجريد من الإنسانية أفضل من غيرها ولماذا تُعدّ أجدر بالتفضيل ولأية أغراض. أهداف في هذا الفصل إلى الشروع في توضيح نهج معين لفهم التجريد من الإنسانية وشرح سبب تفضيلي له على بعض البدائل المطروحة حالياً.

سوف أبدأ بوصف مثالين على التجريد من الإنسانية - عمليتي إعدام دون محاكمة

هنري سميث Henry Smith وسام هوز Sam Hose في أواخر القرن التاسع عشر في تكساس وجورجيا بالترتيب - ثم سأستخدم هذين المثالين لفرز مفاهيم التجريد من الإنسانية وتقييمها. وقد اخترت هذين المثالين دون غيرهما لأنهما غير غامضين (من الصعب تخيل أن الكثيرين ينكرون أنهما مثالان على التجريد من الإنسانية) ولأنهما، نظراً إلى وحشيتهما الفاضحة وقسوتهما، يبيّنان بالصورة لماذا تستحق ظاهرة التجريد من الإنسانية الاهتمام الدقيق والمستمر.

فاكهة غريبة

في الأول من فبراير/شباط عام ١٨٩٣، تعرّض رجل معاق ذهنيّاً يبلغ من العمر سبعة وعشرين عاماً يدعى هنري سميث للتعذيب والحرق حتى الموت. كان سميث عامل مزرعة أسود في باريس، تكساس، وأُتهم باغتصاب وتشويه وقتل ابنة شرطي تبلغ من العمر أربع سنوات.^١ وقد قُبض عليه على بعد أكثر من مئة ميل شرقاً في أركنساس وأُعيد إلى باريس مكبل اليدين ليُعدم أمام أعين آلاف المتفرجين.^٢

١ استخدم الكلمتين "أسود" و"أبيض" بحرف كبير لأشير إلى أنني أستخدمهما على أنهما فئتان عرقيتان وأستخدمهما بحروف صغيرة حين أتحدث عن فئات لونية.

* لم أجد داعياً للتمييز بين الفئتين بالعربية. (م.)

٢ تشير عدة روايات إلى وجود ١٠ آلاف متفرج. وبحسب الوصف المنشور في صحيفة Dallas News، كانوا ١٥ ألفاً. راجع كتاب:

Henry Vance, *Facts in the Case of the Horrible Murder of Little Myrtle Vance and Its Fearful Expiation at Paris, Texas, February 1st, 1893* (Paris, TX: P. L. James, 1893).

سُجّلت معاناة سميث أثناء احتضاره على أسطوانة الحاكي البدائية من أجل مزيد من الترفيه، وفي أواخر عام ١٩٠٩، كان سكان نيويورك البيض يستمتعون في دور السينما بعروض فوتوغرافية لإعدام سميث وتسجيل لصراحاته المحتضرة. انظر كتاب:

Amy Louise Wood, *Lynching and Spectacle: Witnessing Racial Violence in America, 1890-1940* (Durham, NC: University of North Carolina Press, 2011).

لكن من المحتمل أن يكون هذا التسجيل إعادة تمثيل. انظر:

Gustavus Stadler, "Never Heard Such a Thing: Lynching and Phonographic Modernity," *Social Text* 28, no. 102 (2010): p. 87-105

أفاد مخبر إيدا بي ويلز Ida B. Wells، القس كينغ، الذي كان حاضراً في عملية الإعدام، حضور ٢٠ ألف شخص. راجع كتاب:

وسائل الإعلام الوطنية غطت على نطاق واسع الجريمة التي قبض على سميث بسببها والمشهد المروع الذي تلاها. ذكرت صحيفة *Saint Paul Daily Globe* أن "المدينة كانت تعج بالفرح بعد إلقاء القبض على المتوحش" وأن المواطنين كانوا مصممين على أن "عقوبة الهمجي يجب أن تتناسب مع الجريمة".^١ أغلقت أبواب المدارس والأعمال التجارية وحتى الصالونات تكريماً للاحتفالات، وأشار المراسل إلى أن "الأمر بأكمله أنجز بطريقة كما تُنجز الأعمال المهنية". وقد خُصص قطار رحلات من أجل نقل المتفرجين من أماكن بعيدة مثل دالاس لمشاهدة المشهد المروع. في البداية عُرض سميث حول المدينة على عربة كرنفال، مثل ملك على عرشه، ممسكاً بصولجان مزيف، ثم:

مُرّقت ملابسه قطعة قطعة وتناثرت بين الحشد وكان الناس يلتقطون المِزق ويحتفظون بها كتذكارات. ثم اجتمع والد الطفلة وشقيقها واثنان من أعمامها حول الزنجي المستلقي على منصة التعذيب ودسّوا مكايي حامية في جسده المرتعش. لقد كان الأمر فظيئاً، موت الرجل تحت التعذيب البطيء وسط الدخان المنبعث من لحمه المحترق. كل آهة من الهمجي وكل التواء في جسده قابلها بالتهليل الحشد المكتظ المكون من ١٠ آلاف شخص. وامتدت كتلة البشر ضمن دائرة قطرها ٦٠٠ ياردة وشكّلت المنصة مركزها. بعد حرق القدمين والساقين، صارت المكايي - والعديد من المكايي الجديدة كانت مجهزة للاستعمال - تندرج جيئةً وذهاباً على بطن سميث وظهره وذراعيه. ثم أحرقت العينان وأُفحمت المكايي في حلقه.^٢

ثم وضع الحشد سميث على كومة من قشر بذور القطن المغطسة بالكبروسين وأحرقوه حيّاً. وسرعان ما أصبح مثل هذا الحرق العلني للرجال السود يُعرف باسم

Ida B. Wells, *The Red Record: Lynchings in the United States, 1892-1893-1894* (Chicago: Donohue and Henneberry, 1894)

1 "Burned at the Stake," *Saint Paul Daily Globe*. February 2, 1893.

2 "Burned at the Stake," I.

”حفلات الشواء“^١. تابعت *The Globe*: ”تدحرج الزنجي واندفع خارج الكتلة، ليدفعه إليها الأشخاص القريبون منه. اندفع إلى الخارج مرة أخرى، فقُيد وسُحب إلى الخلف. أشاح مئات الأشخاص بوجوههم، لكن الحشد الهائل ظلّ ينظر بهدوء“^٢. أخيراً، عندما انتهى الحرق، ولم يبقَ سوى بقايا جثة متفحمة، نقّب متصيّدو الغنائم في الرُفات بحثاً عن قطع من العظم أو أزرار أو أسنان أو حتى قطع من الفحم ليأخذوها معهم إلى المنزل تذكّاراً.

لا علاقة لمسألة إدانة سميث بهذه المناقشة (مع الأخذ في الاعتبار أنه، وحسب ملاحظة الناشطة البطولية المناهضة للإعدام خارج نطاق القانون إيدا بي ويلز، فإن كل هذه الادعاءات يجب اعتبارها مشبوهة)^٣. ما يهمّ لأغراض هذا الكتاب هي اللغة التي استخدمها معذبو سميث والمتعاطفون معهم كثيراً لوصفه، والعلاقة بين هذا الخطاب وإعدامه المروع.

في التقرير الذي نشرته صحيفة *Saint Paul Daily Globe*، وُصف سميث بأنه ”متوحش“ و”همجي“، وهما مصطلحان ظهرا كثيراً في تغطية الصحف للحادثة. وصفته وسائل إعلام أخرى بأنه ”وحش أسود“ (*Saint Antonio Gazette*)^٤ و”زنجي وحشي“ (*St. Louis Republic*)^٥ و”وحش متجسّد“ (*New Orleans State*)^٦ و”وحش غير طبيعي“ (*Texarkana News*)^٧. وذهبت صحيفة *The Globe* إلى أبعد من ذلك وقالت

1 Grace Elizabeth Hale, *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890-1940* (New York: Vintage, 1999); Orlando Patterson, *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries* (New York: Civitas, 1998).

2 “Tortured Him at the Stake,” *New York Sun*, 1, <https://www.loc.gov/resource/sn83030272-1893/02-02/ed-1/?sp=1&r=0.504,0.091,0.221,0.08,0>.

٣ استأجرت ويلز أحد مباحث Pinkerton للتحقيق في القضية. وأخبرها أن الادعاء بأن الطفلة المقتولة قد شوّهت غير صحيح، ورأت أن التزوير كان بهدف إثارة الحماسة لعنف الغوغاء. انظر: Wells, *The Red Record*, 19.

4 Wood, *Making Whiteness*, p. 65.

5 Vance, *Facts in the Case*, p. 93.

6 Vance, *Facts in the Case*, p. 97-98.

7 Vance, *Facts in the Case*, p. 100.

إن سميث "أبعد وحش عن الإنسانية عرفه التاريخ الحالي"^١، وفي روايته الشخصية عن الحرق، شاهدُ العيان جونيوس إم إيرلي Junius M. Early وصف سميث بأنه "كائن له شكل البشر"^٢. والقس أتيكوس هايغود Atticus Haygood، الأسقف الميثوديّ والرئيس السابق لجامعة Emory، أبلغ قراءه أن الطفلة المقتولة "تمزقت إرباً على يدي الغوريلا الشرسة المأخوذة في جنون همجيتها"^٣. وهنري فانس Henry Vance، والد الفتاة المقتولة، وصف سميث بأنه يمتلك "جسماً متيناً مفتول العضلات يعلوه رأس صغير، نما بأكمله على المشاعر والشهوات الحيوانية؛ خالٍ من أي حساسيات إنسانية... عفريت متجسد"^٤.

كانت هذه الأوصاف للأميركيين الأفارقة شائعة. السود - وخاصة الرجال السود - الذين كانوا ضحايا عنف العصابات، إصر جرائمهم الحقيقية أو المتخيلة، وُصفوا روتينياً بأنهم حيوانات دون البشر أو قروء مفترسة أو شياطين على شكل بشر. نظراً إلى افتقارهم إلى الحساسيات الإنسانية النموذجية وتمتعهم بقوة خارقة وشراسة جنسية، فقد صُوِّروا على أنهم وحوش هائجة تُرهب المجتمع الأبيض، وحوش يجب حجزها في مكانها المناسب ويُستحسن أن تكون مقيدة بالسلاسل.

في ربيع عام ١٨٩٩، بعد ست سنوات فقط من تعذيب هنري سميث وحرقه، اتُّهم سام هوز، وهو رجل من جورجيا يبلغ من العمر ٢١ عاماً، بقتل ربّ عمله واغتصاب زوجة رب العمل وإيذاء أبنائهما. بالكاد يمكن تمييز أوصاف هوز عن تلك التي استُخدمت لوصف سميث قبل ست سنوات. قيل إنه "عفريت متجسد"

- 1 Phillip Dray, *At the Hands of Persons Unknown: The Lynching of Black America* (New York: Modern Library, 2003), p. 78.
- 2 Junius M. Early, *An Eye for an Eye; or, The Fiend and the Fagot: An Unvarnished Account of the Burning of Henry Smith at Paris, Texas, February 1, 1893, and the Reason He Was Tortured* (Paris, TX: Marshall's Printing House, 1893), p. 36.
- 3 Atticus G. Haygood, "The Black Shadow in the South," *Forum* (October 1893): p. 167-175
- 4 Vance, *Facts in the Case*, 3.

٥ من أجل دراسة قوية وغنية تاريخياً ودقيقة من الناحية المفاهيمية للبناء الاجتماعي للسوداء وانتقاص الذكور السود، انظر كتاب:

Tommy J. Curry, *The Man-Not: Race, Class, Gender and the Dilemmas of Black Manhood* (Philadelphia: Temple University Press, 2017).

و”وحش على هيئة بشر“ و”متوحش أسود جلب كرنفلاً من الدم والشهوة فحلّ الموت والخراب“ و”وحشٌ عفريتِي“ وكانت عقوبته بالرعب نفسه.^٦ بعد قداس الكنيسة صباح يوم الأحد، اجتمع المواطنون الأتقياء في بالميتو ونيونان وغريفين، وهي مجتمعات ريفية صغيرة أصبحت الآن أجزاء من المناطق الحضرية في أطلنطا، بالإضافة إلى أربعة آلاف متفرج وصلوا على متن قطارات رحلات مكتظة، وجرّوا الشاب إلى وسط المدينة وقيدوه بالسلاسل إلى شجرة وشرعوا بالتمثيل في جثته. وفقاً لمؤرخ الحقوق المدنية فيليب دراى Phillip Dray: ”استمرّ تعذيب الضحية نصف ساعة تقريباً.^٧ بدأ الأمر عندما تقدّم رجل وقطع أذنيّ هوز دون أي تردد. ثم أمسك عدة رجال ذراعيّ هوز وثبّوهما إلى الأمام حتى يصبح بالإمكان قطع أصابعه واحداً تلو الآخر وعرضها على الحشد. وأخيراً، مرّ النصل بين فخذه وصرخ هوز متألماً وبعد لحظة رُفعت أعضاؤه التناسلية عالياً“^٨.

ثم أضرمّت النار تحته. حُرق حتى الموت ببطء شديد بهدف إطالة أمد معاناته. في مرحلة ما، بينما كانت النيران تلتهم جسده الحيّ تدريجياً، تمكّن بطريقة ما من التحرر من قيوده لكن أفراد الحشد حوله دفعوه ليعود إلى النيران. بعد أن خمدت النيران، اقتلع رجال قلبه وكبده من جثته المحترقة وقطعوهما قطعاً صغيرة وكسروا عظامه إلى شظايا لتباع كلها إلى متصيدي الغنائم الذين دفعوا مبالغ كبيرة وتعاركوا من أجل القطع التذكارية. كتب أحد الصحفيين: ”أولئك الذين لم يتمكنوا من الحصول على الآثار الشنيعة مباشرة دفعوا لأصحابها المحظوظين مبالغ باهظة مقابلها“. وأوضح التقرير: ”قطع العظام الصغيرة بيعت مقابل ٢٥ سنتاً، وقطعة الكبد الصغيرة المطبوخة حتى القرمشة بيعت مقابل ١٠ سنتات. بمجرد أن توضّح أن الزنجي ميت، اندلع صراعٌ جسيم في الحشد الذي شهد نهاية هوز المأسوية لتأمين القطع التذكارية. تسابق الناس من أجل حصّتهم، وأولئك الذين كانوا قريبين من الجثة دُفعوا نحوها واضطروا إلى العراك للحصول على حريتهم. أُخرجت السكاكين على عجل وسرعان ما قُطعت

6 Dray, *At the Hands of Persons Unknown*, p. 4-5, 14.

٧ كان هذا مختصراً نسبياً. كان من الممكن أن يستمر تعذيب ضحايا الإعدام دون محاكمة لمدة تصل إلى اثني عشرة ساعة.

8 Dray, *At the Hands of Persons Unknown*, p. 13.

البحثة^١. قُطعت أذنا هوز وأنفه وقضييه قبل أن تُضرم النار وكانت عناصر قِيمة على نحو خاص. وعُرضت مجموعة من مفاصله للبيع في نافذة محل بقالة في أطلنطا.^٢ الفضائع التي ارتُكبت بحق هذين الرجلين بالإضافة إلى الآلاف من أمثالهما، تتناسب مع وضعهما في منزلة كائنات دون بشرية. من الشائع أن يذبح الناس ويشبوا حيوانات غير بشرية ويعرضوا أجزاءً من أجسادها في محلات الجزارة والاحتفاظ بقطع من أجسادها - رأس خنزير أو قرنا غزال أو قدم أرنب - كجوائز تذكارية أو تمانم للحظ السعيد.^٣ كما حياة الحيوانات، كانت حياة السود رخيصة في الجنوب الأميركي وكان قتل السود يُعدّ عملاً لا يترتب عليه تبعات أخلاقية تُذكر. مسترجعاً ذاكرته، قال جنوبي أبيض: "في تلك الأيام، لم يكن ثمة أي اعتبار لقتل زنجي. كان مثل قتل دجاجة أو قتل ثعبان. كان البيض يقولون: 'من المفترض أن يموت الزوج، ولا خير فيهم على أية حال، فلنقتلهم دون تردد'".^٤ وأشار آخر في رسالة إلى محرر صحيفة *The Crisis* إلى أنه وفقاً للإنجيل: "الزنجي أصله حيوان، ونحن شعب الجنوب لا نريد أن نكون متساوين مع الحيوانات". وبالتالي: "شعب الجنوب لا يقيمون شأنًا لقتل السود إلا بقدر ما قد يقيمون شأنًا لقتل برغوث".^٥

لم يكن يُنظر إلى الرجال السود على أنهم حيوانات فقط. فالإمعان في الحنق والإهانة، والجهود المبذولة لإهانة الضحايا وإذلالهم، والمتعة التي كانت تجدها عصابات البيض في التسبب لهم بأقصى درجات المعاناة باسم "العدالة" قبل ترك الموت يحررهم من عذابهم، ليست أساليب نموذجية يعامل بها البشرُ الحيوانات التي يصطادونها ويأكلونها. لقد تم تصوير سميث وهوز على أنهما من صنف سيُطلق

1 "Negro Tortured and Burned to Death at Stake," *San Francisco Call* 85, no. 145 (April 24, 1899).

2 W. E. B. DuBois, "My Evolving Program for Negro Freedom," in *What the Negro Wants*, ed. Rayford W. Logan (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1944), p. 53

٣ جدير بالذكر أن المصطلح الإنجليزي "maroon"، الذي استخدمه أصحاب العبيد للإشارة إلى العبيد الهاربين، مشتق من الكلمة الإسبانية "cimarrón" التي تعني "البرية"، وهو مصطلح كان يُستخدم للماشية التي هربت وأصبحت وحشية.

4 Leon F. Litwack, *Trouble in Mind: Black Southerners in the Age of Jim Crow* (New York: Vintage Books, 1999), p. 284

5 William Cowart, letter to the editor, *The Crisis* 2, no. 1 (May 1911): p. 32.

عليه بعد قرن من الزمان اسم "المفترسون الخارقون"، أي شياطين مجردة من الضمير وعازمة على إشباع شرهايتها للاغتصاب والقتل والشغب. وهذه الرؤية لوحشية السود واضحة تماماً في مقال حول إعدام سميث دون محاكمة (وهو أحد الأمثلة الكثيرة جداً) والذي ظهر في صحيفة *Memphis Commercial*:

إن أفعالهم (أفعال عصابة الإعدام دون محاكمة) لم تكن ناجمة عن جريمة واحدة فقط. إن التكرار المتزايد لهذه الجرائم التي يرتكبها الزنوج ووحشيتها يبقي الناس في كل المجتمعات الجنوبية في حالة دائمة من الرعب والحقن المكبوتين. لا تنجو أي ضحية من شهوة الزنجي. الطفل البريء الصغير الذي قُتل بوحشية وتُكَلِّ به في باريس ليس سوى واحد من كثيرين ماتوا لإشباع شهوات الزنجي الوحشية. الحقيقة المروعة المُحدقة في كل مجتمع جنوبي تقريباً هي أنه موبوء بعرق من المعتدين الذين لا يمكن لأي قانون أن يردعهم ولا يمكن لأي عقوبة أن تفرعهم.¹

وَفَقاً لعضو الكونغرس عن ولاية كارولينا الجنوبية بنجامين تيلمان Benjamin Tillman، فإن "الإفريقي المسكين" ذا الغرائز الوحشية التي كبحتها سابقاً التأثير الحازم إنما الحميد لسيد الأبييض "أصبح الآن عفريتاً، وحشاً برياً يبحث عمن يلتهمه، ويملاً إصلاحياتنا وسجوننا ويترصّد في الأرجاء من أجل قتل أو معاملة امرأة بيضاء عاجزة بوحشية"². وقيل إن الرجل الأسود هو "أفزع المخلوقات على وجه الأرض، وأكثرها وحشية وقسوة"، و"وحش قاسٍ أفقده الشهوة صوابه. شرسته تكاد تكون شيطانية. بالكاد يمكن أن يكون الثور المجنون أو النمر أكثر وحشية"³. كانت اعتداءات هؤلاء

1 Vance, Facts in the Case, p. 98-99

لاحظ استخدام كلمة "موبوءة" التي تُستخدم عادةً للإشارة إلى الحشرات أو الحشرات المدمرة، ولاحظ أيضاً أن كلمة "المجتمعات"، التي تستخدم فقط للإشارة إلى البشر، تبدو هنا ملكاً حصرياً "للبييض".

2 *Congressional Record*, 57th Congress, 2nd Session (February 19, 1903), p. 2564.

3 Charles H. Smith, "Have Negroes Too Much Liberty?," *Forum* 16 (1893): 181; George T. Winston, "The Relations of the Whites to the Negroes," *Annals of the American Academy of*

الرجال المزعومة على النساء البيض "وحشية وبغيضة فوق الوصف... يميّزها... تمادٍ شيطانيّ وفظاعة خبيثة في تفاصيل غير مسبقة في كل التاريخ الطبيعي لأكثر الحيوانات وحشيةً وشراسة"^١.

كان أحد أكثر هذه التمثيلات تأثيراً وسيئة السمعة هو وصف الشخصية المسماة غاس Gus في رواية توماس إف ديكسون جونيور Thomas F. Dixon Jr. عام ١٩٠٥ بعنوان *The Clansman: A Historical Romance of the Ku Klux Klan* [رجل العشيرة: قصة رومانسية تاريخية لجماعة كو كلوكس كلان]، وهو الكتاب الذي ألهم إعادة إحياء جماعة كو كلوكس كلان في القرن العشرين، ومنه اقتبس الفيلم السينمائي سيئ السمعة عام ١٩١٥ *The Birth of a Nation* [ميلاد أمة]. يوصّف غاس، العبد السابق الذي اغتصب بوحشية فتاة بيضاء تبلغ من العمر خمسة عشر عاماً، بأنه يملك عيونا "لامعة تشبه القردة"، وأن "سيقانه المغزلية الرفيعة تعلوها معدة مستطيلة بارزة تشبه معدة قرد مسنّ يترنّح ظهره تحت ثقلها. الحيوية الحيوانية لعينيهِ الصغيرتين ومرونة حاجبيه، اللذين كانا يتحركان صعوداً ونزولاً بسرعة مع كل تغيير في وجهه، أفصحنا عن رغباته المتعطّشة"^٢. خلال مطاردة غاس لفريسته الأنثى خلسةً، "ارتسمت شفثاه السميكتان إلى الأعلى في نظرة شبة قبيحة ولمعت عيناه الخبيثتان بأذى مُضمر مثل غوريلا. بقفزة شرسة واحدة قبضت المخالب السوداء على الهواء ببطء كأنها تغوص في الحلق الأبيض الناعم"^٣.

من المهم فهم أنه حتى أولئك الرجال السود ممن لم يُتهموا بارتكاب جرائم عنيفة - أولئك الذين كان يُنظر إليهم على أنهم مسالمون أو حكيمن أو خاضعون ببساطة - كانوا موضع شك. كان من البدهي أنه حتى لو لم يتصرف السود بعنف، فجميعهم "يملكون قدرة كامنة" على فعل ذلك، لأنه كان مُسلماً بأن الإجرام حالة

Political and Social Science 17 (1901): p. 108-109.

- 1 Phillip Alexander Bruce, *The Plantation Negro as a Freeman: His Character, Condition, and Prospects in Virginia* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1889), p. 86.
- 2 Thomas Dixon Jr., *The Clansman: An Historical Romance of the Ku Klux Klan* (New York: A. Wessels, 1907), p. 249.
- 3 Dixon, *Clansman*, p. 234.

أصلية وراسخة في طبيعتهم. وهكذا، أصر أحد المساهمين في صحيفة *Paris News*، في تعليقه على قضية سميث، على أنه من الخطأ الادعاء بأن الزنجي "منحط فكرياً وأخلاقياً نتيجة للعبودية" وأكد ما كان آنذاك وجهة النظر المقبولة على نطاق واسع بين البيض (كما الحال الآن) والتي تقول إن "الزنجي محكومٌ جسدياً وفكرياً وأخلاقياً بموجب قانون الوراثة الراسخ. لقد صممه الخالق العظيم ليشكل حلقة في سلسلة الكائنات الطويلة"^١.

باستناده إلى "سلسلة الكائنات الطويلة" كان في بال هذا الكاتب الفكرة القديمة والمنتشرة حول "سلسلة الوجود الكبرى" التي تقول إن الكون بأكمله مرتب ترتيباً هرمياً ممتداً يُصنّف كل نوع من أنواع الوجود سواء كان معدنياً أو نباتياً أو حيوانياً أو بشرياً.^٢ سوف أتوسّع حول مركزية مفهوم سلسلة الوجود الكبرى في الفصل السادس. في الوقت الحالي، المهم أن طريقة التفكير هذه تطرح فكرة أنّ ثمة أنواعاً "علياً" و"دنياً" من الوجود، وفيها تحمل أنواع الوجود العليا قيمة أكبر بالمعنى الأخلاقي من أنواع الوجود الدنيا.

صنّف البيضُ السودَ تصنيفاً أدنى منهم في التسلسل الهرميّ، تصنيفاً متدنياً إلى درجة أنهم اعتبروهم كائنات غريبة - نوع من القروود الشبيهة بالبشر - أو في أحسن الأحوال كائنات بشرية بدائية شبيهة بالقروود. وفي كلتا الحالتين، اعتقد البيض عموماً أن المرتبة المناسبة للسود في النظام الطبيعي أقلّ من مرتبتهم. وافترضوا أنه على الرغم من أنه يمكن ترويض الطبيعة الحيوانية وتدريبها، يستحيل القضاء عليها، وأن السود يزّلون عائدين إلى وحشيتهم البدائية كل مرة بمجرد أن تخفّ القيود المفروضة على سلوكهم.^٣

1 *Paris News*, February 14, 1893, cited in Vance, *Facts in the Case*, p. 108–109.

2 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936).

3 See, for example, Khalil Gibran Muhammad, *The Condemnation of Blackness: Race, Crime, and the Making of Modern Urban America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019).

اختيار مفهوم للتجريد من الإنسانية

كما ذكرتُ سابقاً، تعبير "التجريد من الإنسانية" يعني أشياء كثيرة جداً ومختلفة للأشخاص سواء في اللغة العامة أو في كتابات العلماء والباحثين. لفرض القليل من النظام على هذه الفوضى التفسيرية، أُميّز بين مفاهيم التجريد من الإنسانية ونظريات التجريد من الإنسانية. مفاهيمُ التجريد من الإنسانية أفكارٌ حول ماهية التجريد من الإنسانية - أفكار حول أنواع الظواهر التي يُشير إليها مصطلح "التجريد من الإنسانية". ونظريات التجريد من الإنسانية أفكارٌ حول آلية عمل التجريد من الإنسانية وديناميكياتها السيكلوجية والسياسية والاجتماعية. سأبدأ بالمفاهيم لأنها أساسية أكثر من النظريات من منطلق أنها تحدد تماماً موضوع نظريات التجريد من الإنسانية. بمجرد أن نستقر على مفهوم التجريد من الإنسانية، نصبح مخولين لبناء النظريات حوله.

مفهومي عن التجريد من الإنسانية بسيط. نجرّد الآخرين من إنسانيتهم عندما ننظر إليهم باعتبارهم مخلوقات دون بشرية. قد تكون هذه المخلوقات حيوانات غير بشرية مثل القمل أو الفئران أو الثعابين أو الذئاب، أو قد تكون كائنات خيالية أو خارقة للطبيعة مثل الشياطين والوحوش. لكنها في جميع الحالات "أدنى مرتبة من" البشري، وسأشرح وجه الشبه لاحقاً، رغم الاعتقاد الذي كان يسود غالباً حول امتلاكهم قوى فوق بشرية. التجريد من الإنسانية برأبي أحد أنواع السلوك، ويحدث داخل رؤوس الناس. وبطبيعة الحال، غالباً ما تؤدي المواقف المجردة من الإنسانية إلى خطاب مهين وأفعال شديدة أو قاسية. لكن هذه الأصناف من الكلام وهذه الأنواع من الأفعال لا تشكل تجريداً من الإنسانية. بل هي نتائج المواقف المجردة من الإنسانية. لا بد من الكشف عن الكثير من أجل توضيح هذا التعريف القصير إلى أقصى حد، وسوف يستغرق ذلك عدة صفحات على الأقل، ولكن في الوقت الحالي، تقديمه بشكل صريح بداية جيدة بما فيه الكفاية.

ثمة أسباب تدفعني إلى تفضيل اعتماد هذا المفهوم للتجريد من الإنسانية من بين المفاهيم الأخرى المتاحة. وأفضّله لأنه يلبي أربعة شروط أعتقد أن أي مفهوم مُجدّد للتجريد من الإنسانية يجب أن يحققها.

أولاً، أريد مفهوماً للتجريد من الإنسانية يحدد القوى الاجتماعية والسيكولوجية التي تنتج وتعزز أشكالاً معينة من القسوة والظلم، وهو مفهوم يتناول أبشع الأشياء التي يفعلها البشر تجاه بعضهم بعضاً على نحوٍ قياسي (paradigmatically)، مثل عنف الإبادة الجماعية والحرب والقمع العنصري وغيرها من الفظائع. هذا لا يعني أن مفهومي للتجريد من الإنسانية يتعلق فقط بأقصى درجات العنف البشري، ويمكنه أيضاً معالجة أنواع التحيز اليومية الخفية. ولكن يجب أن يشمل الحد الأدنى من أسوأ ما ألحقه البشر بعضهم ببعض.

ثانياً، أريد تصوراً للتجريد من الإنسانية يلتقط شريحة من الواقع لا تغطيها بصورة كافية مصطلحات ومفاهيم أخرى، مفهوم له محتوى وفائدة محددان. ما من فائدة تُرجى في تطوير نظرية التجريد من الإنسانية التي يمكن وصفها بأنها نظرية العنصرية أو نظرية التشيء الجنسي أو نظرية "الآخر" أو سواها. برأيي، يجب أن يفتح تفسير التجريد من الإنسانية باباً مفاهيمياً ما يزال مغلقاً حتى الآن، أو تُرك مواردٌ قليلاً فقط. ينبغي أن يخبرنا شيئاً جديداً عن عالمنا وأنفسنا، أو يصل النقاط بين ما نعرفه مسبقاً ليكشف عن نمط غير معروف.

ثالثاً، أريد تصوراً للتجريد من الإنسانية يفسح المجال للتفسير العلمي، ويُفسر على نطاق واسع، مفهوماً يسمح لنا باستنتاج العمليات والآليات السببية التي تدعمه، وقابلاً للاختبار من حيث المبدأ على الأقل، ويعتمد على البحث النظري والرصدي. وهذا أمر حيوي لأنه مهما بلغت أناقة النظرية أو سحرها أو معقوليتها للوهلة الأولى، تظل تحتاج أيضاً إلى تقديم وصف حقيقي لما يحدث عندما يقوم الناس بتجريد بعضهم بعضاً من إنسانيتهم. وبالإضافة إلى الأسباب التفسيرية، ثمة أسباب عملية لهذا الأمر. إذا كنا نريد تفكيك شيء ما، فمن الضروري غالباً معرفة كيفية تجميع أجزاء هذا الشيء. إذا أردنا وضع حدٍّ للتجريد من الإنسانية، كما ينبغي لنا جميعاً، فيتعين علينا أن نتوصل إلى فهم دقيق لبنيته ومعالجاته الداخلية والقوى التي تعمل على إدامته. وهذا يعني، على أقل تقدير، أن أي تفسير جيد لمسألة التجريد من الإنسانية يجب أن يكون متسقاً مع أفضل العلوم الحالية لدينا، ومن الناحية المثالية ينبغي أن يعتمد على التفسيرات العلمية الراسخة للسلوك البشري ويوسعها.

رابعاً وأخيراً، أريد مفهوماً للتجريد من الإنسانية يتوافق على الأقل مع بعض أهم الاستخدامات المتداولة للمصطلح، ولا يستبعد الحالات النموذجية (paradigmatic). معاملات السجناء في معسكر أوشفيتز وجريمتا الإعدام دون محاكمة للأميركيين الإفريقيين يشكّلان حالتين من هذه الحالات. نظرية التجريد من الإنسانية التي لا تنطبق على هاتين الحالتين لا تستحق أن تؤخذ على محمل الجد.

بعد أن شرحتُ، ولو بإيجاز، ماهية التجريد من الإنسانية برأيي، أودّ أن أوضح ذلك أكثر من خلال إبانة ما لا يندرج تحت هذا التعريف. أريد أن أعطيكم لمحة عن المشهد المفاهيمي؛ المفاهيم المتنوعة والمتزاخمة حول التجريد من الإنسانية الموجودة في الأدبيات العلمية، وأن أطرح الأسباب التي أوصلتني إلى الاعتقاد أن وجهة نظري حول التجريد من الإنسانية أفضل من أي منها مفردة ومجمعة. ولا يعني هذا أن البدائل غير صحيحة. يستخدم الناس تعبير "التجريد من الإنسانية" للدلالة على مجموعة من الظواهر المختلفة. إنما أهدف إلى توضيح سبب توافق وصفي أفضل توافق مع المطامح الأربعة التي ناقشتها أعلاه.

التجريد من الإنسانية ليس مجرد انتقاص

يظن البعض أن تجريد الناس من إنسانيتهم ليس أكثر من مجرد اعتبارهم بشراً دون المستوى. من هذا المنطلق، يمكن اعتبار الناس بشراً وتجريدهم من إنسانيتهم رغم ذلك. تتبنى الفيلسوفة روبن جيشيون Robin Jeshion نسخة من هذه المقاربة. وتميز بين ما تسميه المفاهيم السيكلوجية "الضعيفة" و"القوية" للتجريد من الإنسانية: "عندما يتعلق الأمر بالمفهوم النفسي الضعيف، يتضمن الفكر المجرد من الإنسانية النظر إلى الآخرين على أنهم أقل مكانة في البعد الأخلاقي، باعتبارهم لا يستحقون مكانة متساوية أو الاحترام الكامل كأشخاص. ووفقاً للمفهوم النفسي القوي، يتضمن شكل التفكير المجرد من الإنسانية تصوّر الآخرين على أنهم مخلوقات غير بشرية على الإطلاق، وغالباً ما يكونون مخلوقات شريرة أو تهديداً مدّناً، ويجب القضاء عليهم".¹

1 Robin B. Jeshion, "Slurs, Dehumanization, and the Expression of Contempt," in *Bad Words*:

حين نجرّد الآخرين من إنسانيتهم بالمفهوم الأول الضعيف، نعتبرهم بشراً ناقصين، في حين أننا حين نجرّدهم من إنسانيتهم بالمفهوم الثاني القوي، نستبعدهم من الأسرة البشرية بأكملها. ترى جيشيون أن الأشكال الضعيفة والقوية من التجريد من الإنسانية تندرج ضمن مسار متصل وتبنى مصطلح "التجريد من الإنسانية" لكليهما للتأكيد على الصلة بينهما. كتبت: "على المستوى النفسي، أعتقد أنه ما من فصل حاسم بين الاثنين. إن التفكير في الآخرين باعتبارهم بشراً أقل يؤدي بصورة طبيعية جداً إلى التفكير فيهم على أنهم دون بشر"¹. تستخدم جيشيون أيضاً "التجريد من الإنسانية" بمعنى فرعي للإشارة إلى الأفعال التي تحفزها أشكال الفكر المجرد من الإنسانية. مفهوم التجريد من الإنسانية تفصيلي أكثر من مفهوم جيشيون، مما يفصله عن أشكال الانتقاص الأخرى. وبعبارة أخرى، التجريد من الإنسانية، من وجهة نظري، هو شكل محدّد من أشكال الانتقاص، وهو شكل سامّ بصورة استثنائية. أتردد أيضاً في تأييد فكرة جيشيون عن الأفعال المجردة للإنسانية، لأنها لا تفرق بين المواقف المجردة للإنسانية وآثارها (أعمال العنف أو استخدام النعوت (الافتراءات) الحيوانية). بالطبع، أوافق على وجود روابط وثيقة بين التجريد من الإنسانية والأنواع الأخرى من المواقف الانتقاصية. كما سيتضح في الفصول القادمة، أعتقد بوجود علاقة وثيقة ومهمة بين اعتبار الآخرين كائنات بشرية دونية واعتبارهم كائنات دون بشرية. ومع ذلك، أعتقد أيضاً أنه علينا أن نكون حريصين على عدم التستر على الفرق بين هذين النوعين من المواقف أو التقليل من شأنه.

أوصاف عمليات الإعدام دون محاكمة لسميث وهوز تشير إلى وجود ما يتعدّى من مجرد مواقف انتقاصية تجاه السود (تجريدهم من الإنسانية بالمعنى الضعيف لجيشيون). وعلى الرغم من أنه من الممكن ارتكاب مثل هذه الأفعال البشعة دون الاعتقاد بأن الضحايا ليسوا بشراً حقاً، فمن الصعب - على الأقل بالنسبة إلى عظمتنا - فعل ذلك. تصوّر أن الناس ينتمون إلى نوع مختلف وأدنى يُعتقد العدوان المتطرّف بصورة أكثر فعالية بكثير من مجرد اعتبارهم كائنات بشرية أدنى. وهذا، برأيي، يبرر

Philosophical Perspectives on Slurs, ed. David Sosa (New York: Oxford University Press, 2018), p. 79.

1 Jeshion, "Slurs, Dehumanization, and the Expression of Contempt," p. 80.

إدراج التجريد من الإنسانية، كما تصوّره، بعيداً من المواقف الأخرى الأقل راديكالية في انتقاصيّتها.

التجريد من الإنسانية ليس ممارسة بلاغية

التجريد من الإنسانية ليس وسيلة للتحدث إلى الآخرين أو عنهم. تجريدُ شخص ما من إنسانيته لا يعني نعتُه بنعوت الحيوانات. بالطبع، غالباً ما يعبر الناس عن مواقفهم المجردة من الإنسانية من خلال الإشارة إلى الآخرين على أنهم حيوانات، لكن كما أشرت في القسم السابق، من المهم عدم الخلط بين التعبير اللفظي عن الموقف والموقف نفسه. فكرة أن التجريد من الإنسانية هو ممارسة بلاغية فكرة شائعة جداً. وتعني أننا نجرد الآخرين من إنسانيتهم من خلال الإشارة إليهم على أنهم مخلوقات أقل من البشر. على سبيل المثال، كتب عالم النفس الاجتماعي دانييل بار - تال Daniel Bar-Tal أن التجريد من الإنسانية هو "وصف جماعة بأنها غير بشرية، إما عن طريق استخدام إشارات إلى فئات دون بشرية، على سبيل المثال، الأجناس والحيوانات 'الأدنى قيمة'، وإما عن طريق الإشارة إلى كائنات فوق بشرية ذات قيمة سلبية، مثل الشياطين والوحوش والأباليس. وفي كلتا الحالتين، يتم تصوير أعضاء الجماعة المنزوعة الشرعية على أنهم يمتلكون سمات غير بشرية"¹.

وعلى الرغم من شيوع هذا الأمر، فرفض هذه الطريقة في فهم التجريد من الإنسانية له أسبابٌ وجيهة. إذا كان التجريد من الإنسانية مساوياً لأنواع معينة من الكلام - إذا كان التجريد من الإنسانية مجرد كلام يُقال بطريقة معينة إلى أو عن شخص أو جماعة - فإذاً، رغم أن أعضاء عصابات البيض الذين أعدموا هنري سميث وسام هوز كانوا يعتقدون أنهما أقل من بشريين، فقد جرّدوا هذين الرجلين من إنسانيتهم بمجرد إطلاق وصمات عليهما. وإذا كان تجريد الناس من إنسانيتهم ليس أكثر من وصفهم بمخلوقات دون البشر، فإن الرجال الذين عذبوا سميث لم يجرّدوه من إنسانيته إلا إذا نعتوه أيضاً بطريقة معينة. علاوة على ذلك، إذا كان التجريد من الإنسانية مجرد

1 Daniel Bar-Tal, *Shared Beliefs in a Society* (London: SAGE, 2000), p. 122.

شكل من أشكال الخطاب المهين، فإن الرجل الذي قطع قضيب هوز ورفع عاليًا أمام الحشد المبتهج لم يجرد ضحيته في تلك اللحظة من إنسانيته إذا لم يتحدث عنه أيضاً (في تلك اللحظة بالذات) بطريقة مهينة.

يُؤخذ بعين الاعتبار أيضاً آلاف المتفرجين البيض الذين لم تلتطخ أيديهم بالدماء لكنهم كانوا ينظرون بعين الاستحسان إلى تلك الأحداث، والنساء والرجال الذين أبهجتهم صرخات الضحيتين واستنشقوا رائحة لحمهما المحترق، والبقال الذي عرض بفخر مفاصل أصابع هوز في متجره في أتلانتا، والعديد والعديد من الأشخاص الآخرين الذين استمتعوا بالنيابة عن طريق قراءة روايات شهود العيان عن عمليتي الإعدام في الصحف أو الذين استمعوا بحماسة إلى تسجيل الفونوغراف لعذابات سميث المحتضرة. هل يجب أن نقول إن هؤلاء الأشخاص لم يجردوا سميث وهوز من إنسانيتهما إلا إذا نعتوهما أيضاً بأنهما حيوانان؟ يبدو من الواضح أنه إذا كان ثمة ما يجسد التجريد من الإنسانية، فهو ينطبق على كل هذه الأفعال.

لا تعبر النعوت الحيوانية دائماً عن المواقف المجردة من الإنسانية

لقد أوضحت أنه من الممكن تجريد الآخرين من إنسانيتهم دون التعبير عن ذلك لفظياً. وهذا ينطبق أيضاً (وفي الواقع شائع جداً) على استخدام النعوت الحيوانية لوصف الآخرين دون تجريدهم من إنسانيتهم. نحن جميعاً على دراية بالإهانات مثل "الخنزير" أو "العاهرة"، التي تُقال عند الغضب أو التحقير. نادراً ما يعتقد الأشخاص الذين يستخدمون كلمات كهذه لوصف الآخرين أن المقصودين أقل من البشر حقاً. ويستخدمون هذه الكلمات للتعبير عن مشاعرهم تجاه الشخص، أو لإيذائه، ولا يصفون الشخص الآخر بأنه كيان دون بشري. ووفقاً لجيشيون، وأتفق معها، النعوت لا تجرد الإنسان من إنسانيته إلا حين ترمز إلى الفكر المجرد من الإنسانية.¹

أحياناً تُستخدم اللغة الحيوانية استخداماً استراتيجياً للتحريض على مواقف مجردة من الإنسانية في الآخرين. فلنأخذ بعين الاعتبار البروباغندا السياسية التي تجرد الإنسان

1 Jeshion, "Slurs, Dehumanization, and the Expression of Contempt," p. 77-108.

من إنسانيته، وهو موضوع سأناقشه في الفصلين التاسع والعاشر. القائمون على البروباغندا الذين يرسمون صوراً لفظية للآخرين بوصفهم حيوانات خطيرة، أو الذين يمثلونهم في وسائل الإعلام المصورة على أنهم حيوانات، لا يتعين عليهم أن يعتقدوا أن هؤلاء الأشخاص هم في الواقع أقل من الكائنات البشرية. في بعض الأحيان، على الرغم من أنهم يدركون أن أفراد جماعة مكروهة أو مخيفة أو محتقرة هم بشر تماماً مثلهم، يحاولون جعل مستهلكي البروباغندا خاضعتهم يفكرون في هؤلاء الآخرين على أنهم دون البشر. على سبيل المثال، تُستخدم أحياناً اللغة الحيوانية لحث الجنود على اتخاذ مواقف غير إنسانية، بغرض شرعنة فعل القتل. وكما وصف أحد قدامى المحاربين الأميركيين الذي اعترف بارتكاب فظائع في زمن الحرب خلال حرب فيتنام: "عندما نذهب إلى التدريب الأساسي، نتعلم أن الفيتناميين ليسوا بشراً. لقد تعلمت أنهم غوك^١، وكل ما نسمعه هو 'غوك، غوك، غوك، غوك'... وبمجرد أن يزرع الجيش فكرة في الذهن مفادها أن هؤلاء الأشخاص ليسوا بشراً، فهم دون بشر، مما يسهّل قليلاً قتلهم... كلهم يُعدّون دون بشر"^٢.

ونجد أيضاً أمثلة لمحامي الادعاء الذين يصفون المتهمين بأنهم حيوانات لدفع هيئة المحلفين نحو إصدار حكم بالإدانة في قضايا عقوبة الإعدام. أخبر المدعي العام مايكل طومسون Michael Thompson هيئة المحلفين خلال مرحلة النطق بالحكم في قضية ولاية تكساس ضد كيري ماكس كوك Kerry Max Cook أن ما "يفصلنا عن... الأجزاء الدنيا من مملكة الحيوان... مفقود تماماً في ذهن كيري ماكس كوك"، ثم أردف وقارن عقوبة الإعدام في هذه الحالة بفعل القتل الرحيم للحيوان. قال: "(أنا) أملك كلاب صيد، أحياناً يصيب ذلك الحيوان خطب ما ولا يظلّ لديك خيار سوى وضع حدٍّ لآلام حياته. وهذه هي الحال في هذه القضية". أدّين المتهم، كوك، ولكن تمت تبرئته في نهاية المطاف بعد أن أمضى أربعين عاماً في السجن، قضى عشرين منها في انتظار تنفيذ حكم الإعدام^٣. ولأسباب ستوضح قريباً، لعل استراتيجية الادعاء

١ Gook تعبير يُستخدم للحط من قيمة المنحدرين من سلالة آسيوية شرقية وجنوب شرقية. (م).

2 Richard Boyle, *The Flower of the Dragon: The Breakdown of the U.S. Army in Vietnam* (San Francisco: Ramparts Press, 1972).

3 Transcript of Record at 1246-1247, *State of Texas v. Kerry Max Cook* (1978) (No. 1-177-

هذه أكثر فعالية عند وجود عامل عنصري أيضاً في القضية.

تظهر هذه الاعتبارات أنه لا يمكن "استنباط" المواقف المجردة من الإنسانية من الكلمات التي يستخدمها الناس. إذا كنتم تعتقدون أنه من الممكن القيام بهذا، فقد أسأتم فهم العلاقة بين التجريد من الإنسانية واللغة الاحتقارية غير مفهومة لارتكابكم خطأ التصنيف (category mistake). الفيلسوف البريطاني غيلبرت رايل Gilbert Ryle صاغ مصطلح "خطأ التصنيف" للإشارة إلى إسناد خاصية إلى عنصر لا يمكن أن تمتلكه عناصر من ذلك النوع. على سبيل المثال، أرتكب خطأ في التصنيف إذا قلت إن أيام الخميس لونها فوشيا أو أن الرقم ٣٧ زارني الليلة الماضية، لأن أيام الأسبوع ليست نوعاً من الأشياء التي يمكن تلوينها والأرقام ليست نوعاً من الأشياء التي يمكن أن تشغل مواقع مكانية.^١ هذه أمثلة واضحة جداً، لكن العديد من أخطاء التصنيف صعبة الملاحظة. يرتكب الناس خطأ التصنيف المتمثل في الخلط بين السبب وتأثيراته عندما يفترضون وجود صلة وثيقة بين التجريد من الإنسانية والوصمات، كما في الخلط بين أعراض نزلة البرد - مثل سيلان الأنف والتهاب الحلق والصداع وما إلى ذلك - والبرد نفسه. من الخطأ اعتقاد أن نزلة البرد ليست سوى مجموعة من الأعراض. أعراض البرد ليست ما يكون نزلة البرد، ولا تعني أن الشخص مصاب بنزلة برد. ما يجعل هذه الحالة هو الإصابة بفيروس أنفي (rhinovirus)، والأعراض غير السارة - التهاب الحلق وانسداد الأنف وما إلى ذلك - هي عواقب المرض وليس المرض نفسه. أي شخص يعتقد أن الإصابة بنزلة برد ليست سوى مجموعة من أعراض البرد سوف يرتكب الخطأ نفسه الذي يرتكبه الشخص الذي يعتقد أن استخدام الوصمات الحيوانية يعني حالة من تجريد الناس من إنسانيتهم. غالباً ما يكون استخدام النعوت الحيوانية "عرضاً" أو نتيجة للتجريد من الإنسانية، لكنه ليس تجريداً من الإنسانية في حد ذاته. وكما يمكن أن تكون نزلة البرد من دون أعراض (يمكن أن يصاب الشخص بفيروس الأنف دون أن يعاني من أي من أعراض نزلات البرد الشائعة)، فمن الممكن أن يكون لدينا معتقدات تجرّد الآخرين من إنسانيتهم

179); Kerry Max Cook, *Chasing Justice: My Story of Freeing Myself after Two Decades on Death Row for a Crime I Did Not Commit* (New York: William Morrow, 2008).

1 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 16.

دون القول بأنهم حيوانات دون البشر.

مع ذلك، الطريقة التي يتحدث بها الناس عن الآخرين تُعدّ مؤشراً مهماً جداً على معتقداتهم عنهم. نغزو معتقدات الناس ورغباتهم وحالاتهم الذهنية الأخرى بناءً على ما يقولونه، على افتراض أن ما يقوله الناس في كثير من الأحيان يعبر عما يدور في أذهانهم. وهذا ما يجعل الطريقة التي يتحدث بها الناس عن الآخرين - على وجه التحديد، تصويرهم الضمني أو الصريح لشخصية هؤلاء الآخرين على أنهم مخلوقات دون بشرية - قادرة على كشف مواقف مجرّدة من الإنسانية. بعبارة أخرى، "نشخص" التجريد من الإنسانية من خلال تأويل "أعراضهم" اللفظية، تماماً كما نستنتج أن شخصاً ما مصابٌ بعدوى الفيروس الأنفي عندما نكتشف أنه يعاني من التهاب في الحلق وسيلان في الأنف. هذه الأعراض ليست مضمونة من الناحية التشخيصية، لكنها مهمة من الناحية التشخيصية، وهذا ينطبق أيضاً على استخدام الوصمات الحيوانية لتشخيص وجود التجريد من الإنسانية. علامات وأعراض التجريد من الإنسانية، والتي تشمل الكلمات التي يتلفظ بها الناس وسلوكهم غير اللفظي، تساعدنا على التوصل إلى استنتاجات حول المواقف المجرّدة من الإنسانية، رغم أن هذه الاستنتاجات (كما الحال عند تشخيص مرض) غير معصومة عن الخطأ. وفي كلتا الحالتين، مع زيادة عدد المعلومات المتوفرة تحت تصرّف المرء، تزداد الثقة باستنتاجاته. الفجوة بين المواقف المجرّدة من الإنسانية والتعبير اللفظي عنها، أي حقيقة أن أيّاً منهما قد يكون حاضراً في غياب الآخر، تحمل تشعّبات منهجية مهمة جداً لنظرية التجريد من الإنسانية. فهي تقتضي أن النظرية المقنعة للتجريد من الإنسانية يجدر بها أن تمكننا من التمييز بين الحالات التي يشير فيها خطاب المرء بالفعل إلى أنه يعتقد أن الآخرين أقل من بشر، والحالات التي لا يعبر فيها الخطاب حقاً عن موقف ضمنيّ مجرّد من الإنسانية. ويجب أيضاً أن تتوفر لدى النظرية المقنعة للتجريد من الإنسانية الموارد اللازمة للكشف عن أشكال التجريد من الإنسانية في غياب أعراضٍ تشير إليها (asymptomatic forms of dehumanization)، أي الحالات التي يُكشف فيها عن المواقف المجرّدة من الإنسانية من خلال إشارات غير ملحوظة وغير مباشرة بدلاً من تجسيدها بوضوح في الكلام أو الفعل. أعلم أن هذا يبدو طلباً

مرهقاً للغاية وغير واقعيّ ربما. لكن مع التقدم في هذا الكتاب، سأبذل قصارى جهدي لأثبت أنه قابل للتحقيق.

التجريد من الإنسانية ليس مجازياً فقط

أحياناً نفكر في الناس مجازياً على أنهم حيوانات غير بشرية. على سبيل المثال، حين نفكر في شخص مثير للاشمئزاز على أنه خنزير، غالباً لا نفكر في أنه خنزير بالمعنى الحرفي للكلمة. بل قد نعتقد أن هذا الشخص يتمتع بصفات حقيرة ترتبط بالخنزير وفقاً للأعراف، مثل الشراهة أو القذارة أو الأنانية. إن استخدام الصور الحيوانية لتمثيل الخواص البشرية متأصل في عمق تقاليدنا الفنية والأدبية، وفي العادات العقلية المعروفة.

ولأننا تعودنا التفكير في الناس على أنهم حيوانات مجازاً، نفترض أن المواقف المجردة من الإنسانية مواقف مجازية أيضاً. بعبارة أخرى، عندما يجرد الناس الآخرين من إنسانيتهم، لا يفكرون فيهم على أنهم حيوانات دون بشرية، بل يرون فيهم كائنات بشرية كاملة بخواص دون بشرية.

وأنا أرفض هذا الرأي. أعتقد أن الناس حين يجردون الآخرين من إنسانيتهم، يعتبرونهم دون بشر بالفعل، وأن التعبير عن هذه المواقف المجردة من الإنسانية بالكلام يعني أنها وصف حرفي. عندما رأى النازيون في اليهود آفات، وعندما فكر المتطرفون البيض في أن الأفارقة قرد، كانوا يقصدون فعلاً أن اليهود والأفارقة أقل من البشر.

وأعرف أن هذا قد يبدو جنوناً بالنسبة إلى القراء. فالنازيون والمتطرفون البيض كانوا وما زالوا بشراً سليماً العقل معظمهم. كيف يمكن لأي إنسان سليم العقل أن يخطئ في اعتبار الإنسان جرذاً أو قرداً؟ الجرذان قوارض صغيرة تمشي على أربع مغطاة بالفرو وذيلها عارية، في حين أن الإنسان العاقل (Homo Sapien) يندرج ضمن الرئيسيات (primates) وهو أكبر حجماً بكثير ويمشي على قدمين ولا فراء له أو ذيل. لهذا قد لا تبدو معقولة فكرة أن الإنسان السليم الإدراك قد يعتقد أن البشر اليهود هم

حقاً مخلوقات مثل الجرذان أو أن البشر السود هم حقاً مخلوقات مثل القرد.
وأتعاطف معكم إذا كنتم تظنون أن هذا جنون. الفكرة برمتها تبدو غريبة جداً. وفي
الفصول التالية، سأبدل قصارى جهدي لتبديد هالة عدم المعقولة المحيطة بالفكرة
الشائنة التي تقول إن الكائنات البشرية يمكن أن ترى في كائنات بشرية أخرى كائنات
أقل من بشرية.

مكتبة

t.me/soramnqraa

التجريد من الإنسانية ليس تشيئاً

يعتقد بعض الكتاب الذين تناولوا مسألة التجريد من الإنسانية أنها طريقة في معاملة
الآخرين، لا فكرة تدور في رأس الشخص المجرد من الإنسانية وفق وجهة نظري.
ومن هذا المنطلق، تجريد شخص ما من إنسانيته يعني معاملته بطريقة مهينة. تشمل
المعاملة المهينة توجيه الوصمات إليه، وأكثر من ذلك بكثير. عموماً، تهدف المعاملة
المهينة - وبالتالي التجريد من الإنسانية - إلى إيذاء الكائنات البشرية الأخرى. لكن
هذا لا يمكن أن يشمل أي أذى، لأنه في تلك الحالة سيجعل التجريد من الإنسانية
فضفاضاً، ويجعل مصطلح "التجريد من الإنسانية" مجرد مرادف للسلوك السيئ.
ويرى المدافعون عن هذا المفهوم للتجريد من الإنسانية أن السلوكيات المؤذية بعضها
فقط مجرد من الإنسانية، ويحاولون الخوض في تفاصيل الطرق التي تساعد على تمييز
السلوك المجرد من الإنسانية تحديداً عن السلوك المؤذي بشكل عام.

الاستراتيجية الأكثر شيوعاً لفعل ذلك هي مساواة التجريد من الإنسانية بما يُدعى
"التشيء". تعود جذور فكرة التشيء إلى الفلسفة الأخلاقية لدى إيمانويل كانط
Immanuel Kant. وأكد كانط أنه في البشر ما يميزهم أخلاقياً عن جميع الكيانات
غير البشرية. وقد ادعى أنه لا قيمة في الأشياء غير البشرية إلا بوصفها "وسائل"، أي
أن قيمتها تكمن فقط في الاستخدامات الوظيفية لها. وبالمقابل، كان يعتقد أننا نحن
البشر نملك قيمة داخلية، أننا مميزون لأننا نحمل قيمة في أنفسنا ولأنفسنا. وقيمتنا
مبنية على نوعنا بوصفنا الكائنات التي نحن عليها، لا في استخداماتنا الوظيفية.
بعد نجاحه في التوصل إلى هذه الافتراضات، جادل كانط أن معاملة البشر بطريقة

نفعيّة بحثة - أي تقدير قيمتها وفقاً لما يمكنها توفيره لنا فقط - بمثابة معاملتهم بالطريقة التي نعامل بها الأشياء، وبالتالي "تشيئهم".

على الرغم من أن مصطلح "التشييء"، بحسب استخدامه في الفلسفة المعاصرة، يعود تاريخه إلى فترة طويلة بعد وفاة كانط، من الواضح أنه كان لديه شيء يشبهه إلى حد كبير في ذهنه.^١ على سبيل المثال، ادعى في "مذهب الحق"^٢ عام ١٧٩٧ أنه عندما يمارس المرء الجنس من أجل المتعة فإنه "يحول نفسه إلى شيء يتعارض مع حق الإنسانية في شخصه"^٣. رأى كانط أن الجنس الترفيهي مهين للغاية وغير أخلاقي، لأنه يتضمن استخدام الشريك بصفته مجرد وسيلة للوصول إلى الاستمتاع الإيروتيكي.

ومن أجل استيعاب المفهوم الكانطي عن التشييء تماماً، لا بدّ من استيعاب مفهومه عن ماهية "الشيء". في الإطار النظري الكانطي، تشمل فئة الأشياء كلاً من الأشياء غير الحية والحيوانات غير البشرية. لعلها محبطة لمعظمنا فكرة أن يقع كلبٌ محبّب ضمن الفئة الأخلاقية لطاولة كئي. ليس هذا ما وجده كانط، الذي ادّعى أن البشر مميزون لقدرتهم على التفكير في أنفسهم، وهي سمة العقل البشري "التي تسمو به (أي البشري) بعيداً من كل الكائنات الأخرى على الأرض"، مما يجعل البشر "ذوي مرتبة وكرامة تفصلهم عن الأشياء، مثل الحيوانات غير العاقلة، التي يمكن للمرء معاملتها والتصرّف بها حسب تقديره"^٤.

في أواخر القرن العشرين، تبنى الفكر النسوي فكرة التشييء للإلقاء الضوء على

١ يرد مصطلح "التشييء" في مؤلفات هيغل وماركس وسير ويليام هاملتون وغيرهم خلال القرن التاسع عشر، لكن هؤلاء الكتاب لم يستخدموه للإشارة إلى فعل معاملة أو تصوّر الكائنات البشرية على أنهم أشياء.

٢ "مذهب الحق": الجزء الأول من كتاب كانط *The Metaphysics of Moral*. (م.)

3 Barbara Herman, "Could It Be Worth Thinking about Kant on Sex and Marriage?," in *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, ed. Louise M. Antony and Charlotte Witt (Oxford: Westview Press, 1993), 53-72; Lina Papadaki, "Sexual Objectification: From Kant to Contemporary Feminism," *Contemporary Political Theory* 6, no. 3 (2007): p. 330-348

4 Immanuel Kant, *Lectures on Anthropology*, ed. Alan Wood and Robert Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 127

وهذا بالطبع يثير أسئلة مزعجة حول المكانة الأخلاقية للحيوانات غير البشرية، بالإضافة إلى الأسئلة حول الوضع الأخلاقي للرّضع والمعاقين عقلياً.

الاستغلال الجنسي للنساء على أيدي الرجال، وهو ما يشير إليه غالباً باسم "التشبيء الجنسي". كتبت كاثرين ماكينون Catherine MacKinnon: "أن تكون هدفاً جنسياً، يعني أن يُفرض معنى اجتماعي على كيائك، والذي يحدد أنك مُستغلّ جنسياً... ومن ثم أن تُستغلّ بهذه الطريقة". عندما يتم تجسيدهن جنسياً، يتم التعامل مع النساء، على حد تعبير الفيلسوف راي لانغتون Rae Langton، على أنهن مجرد أجساد، مجرد مظاهر حسية، غير حرّات، أشياء يمكن امتلاكها، أشياء تكمن قيمتها في ذرائعيتها فقط¹. مكتبة سر من قرأ

والتشبيء ليس مجرد موقف يتخذه علم النفس. ليس طريقة للتفكير في الآخرين، لأننا نستخدم الآخرين حين نشيئهم. التشبيء حاضر في العالم ويتجسد في السلوكيات والمؤسسات والأعراف والتمثيلات في الإعلام (mass media). وتشير ماكتون إشارة محقة إلى أن "التشبيء يختلف عن القولية النمطية (stereotyping) التي توحي أن الأمر مجرد عمليات ذهنية... المشكلة أعمق بكثير من توهم أو تضليل. الأقنعة تصبح شخصيات مظهرية والتي تصبح نساءً اجتماعياً، بالأخص حين تُقرض".

العلاقة بين التشبيء والتجريد من الإنسانية غالباً ما تكون متضمنة في الكتابات النسوية، وعندما يُذكر التجريد من الإنسانية بصورة صريحة، عادةً ما يكون ذكراً عابراً. لكن لذلك بعض الاستثناءات. ويُعدّ مقال ماكتون بعنوان "هل المرأة إنسانة؟" واحداً من هذه الاستثناءات، وتنوّه فيه إلى الممارسات الاجتماعية التي تعتقد أنها تدعم وضع المرأة دون البشري في البنية المجتمعية:

إن كانت المرأة بشرية، فهل كنا لنُعامل على أننا محصول نقدي يُشحن من تايلاند في حاويات إلى بيوت الدعارة في نيويورك؟ هل نكون أمّات في الجنس والإنجاب؟ هل نُنجب ونعمل دون أجر طوال حياتنا ونُحرق حين لا يكون مهرنا كافياً أو حين يتعب منا الرجال ونُجوّع أرامل عندما يموت أزواجنا (إذا نجونا من محرقة جنازته) ونُباع من أجل الجنس لعدم

1 Catherine A. MacKinnon, "Sexuality, Pornography, and Method: Pleasure under Patriarchy," *Ethics* 99, no. 2 (1989): p. 327; Rae Langton, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification* (New York: Oxford University Press, 2009), p.

وجود أي قيمة أخرى لنا؟ هل كنا لنباع في الزيجات إلى كهنة للتكفير عن خطايا عائلتنا أو لتحسين آفاق عائلاتنا الدنيوية؟ هل كنا لنُجبر على العمل في أكثر الأعمال وضاعةً واستغلالنا على مستوى يُقارب التجويع، في حال سُمح لنا بأن نعمل مقابل أجر؟ هل كانت لثُقطع أعضاؤنا التناسلية من أجل ”تطهيرنا“ (أعضاء أجسادنا دَنَس؟) من أجل السيطرة علينا ووسمنا وتعريف ثقافتنا؟ هل كان لِيُتجر بنا على أننا أشياء من أجل الاستخدام الجنسي والترفيه في جميع أنحاء العالم بأي شكل تسمح به التكنولوجيا الحالية؟ هل كنا لنُمنع من تعلّم القراءة والكتابة؟^١

وضوحاً، نطاق مفهوم التشيء الجنسي أضيق بكثير من نطاق مفهوم التجريد من الإنسانية. ولكن ماذا يمكننا أن نقول عن العلاقة بين التجريد من الإنسانية والتشييء في حد ذاته؟ التشيء الجنسي يُعدّ حالة خاصة من التشيء، لذلك إذا كان التشيء نوعاً من التجريد من الإنسانية، فإن التشيء الجنسي هو نوعٌ محصور أكثر من التجريد من الإنسانية.

ولأنني أعتبر التجريد من الإنسانية حالة ذهنية لا طريقةً لمعاملة الأشخاص على أية حال، لا أعتقد أن التشيء - سواء كان جنسياً أم غير جنسي - ينبغي ربطه بالتجريد من الإنسانية. من الممكن تجريد شخص ما من إنسانيته دون معاملته على أنه شيء، ومن الممكن أيضاً معاملة شخص على أنه شيء دون تجريده من إنسانيته. في الواقع، ثمة أمثلة مفترضة للتشييء بعيدة كل البعد من أي شيء يمكن أن يصفه عاقلٌ بأنه تجريد من الإنسانية. أحد هذه الأمور هو علاج الجسم البشري في السياقات الطبية، وخاصة الجراحة.^٢ يعامل الجراحون مرضاهم على أنهم آلات من لحم ودم تحتاج إلى الإصلاح. ولكن هذا بعيد كل البعد عن اعتبارهم حيوانات خطيرة أو وضیعة. إذا

1 Catherine A. MacKinnon, "Are Women Human?" and Other International Essays (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), p. 4.

٢ ليست كلّ حالات التشيء الطبية حميدة، انظر:

Jacques-Philippe Leyens, "Humanity Forever in Medical Dehumanization," in *Humanness and Dehumanization*, ed. Paul G. Bain, Jeroen Vaes, and Jacques-Philippe Leyens (New York: Psychology Press, 2013), 167-185.

كان الظن أن هنري سميث وسام هوز قد جُردا من إنسانيتيهما، فمن المبالغة أن يشمل تعريف المفهوم مريضاً يخضع لعملية قلب مفتوح أيضاً. وكما تلاحظ مارثا نوسباوم Martha Nussbaum، يمكننا حتى أن نشئ أحياناً بصورة ودّية: "إذا كنت مستقلة مع حببي على السرير واستخدمت معدته وسادة، فلا يبدو أن هناك أي شيء مضر على الإطلاق في هذا، بشرط أن أفعل ذلك بموافقة (أو، إذا كان نائماً، مع اعتقاد معقول بأنه لن يمانع)، ودون التسبب له بالألم، بشرط أيضاً أن أفعل ذلك في سياق العلاقة التي يُعامل فيها عموماً على أنه أكثر من مجرد وسادة"^١.

فكرة تجريد شخص ما من إنسانيته بصورة ودّية فكرة غير مفهومة، لذلك لا يمكن أن يكون التشيئ والتجريد من الإنسانية الشيء نفسه^٢. وحتى لو لم يكن الأمر كذلك، فمساواة تجريد الآخرين من إنسانيتهم بمعاملتهم على أنهم أشياء يجعل من الادّعاء أن هنري سميث وسام هوز قد جُردا من إنسانيتيهما أمراً غير منطقي. فهما لم يُعاملا كأشياء. ومن المفارقات أن سميث تعرض للتعذيب والإعدام على منصة مزينة بكلمة "العدالة"، لكن مفاهيم العدالة، مهما أسيء إليها، تظلّ ببساطة غير ذات صلة بمعاملة الأشياء. لا يمكن معاقبة حجر أو الانتقام من شجرة.

التجريد من الإنسانية ليس معاملة مهينة

معاملة الآخرين على أنهم أشياء ليست الطريقة الوحيدة لمعاملتهم بشكل سيئ. لقد تعرض سميث وهوز لأبشع أنواع الإساءة التي يمكن تخيلها، لكن لم يُعاملا على أنهما شيئان. يعتقد بعض الباحثين أن التجريد من الإنسانية يمكن في معاملة سيئة

1 Martha Nussbaum, "Objectification," *Philosophy and Public Affairs* 24, no. 4 (1995): 2251. See also Lina Papadaki, "Feminist Perspectives on Objectification," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/feminism-objectification/>.

٢ رغم أن مفهومها للتجريد من الإنسانية يختلف تماماً عن مفهومي، تستخدم ماري ميكولا هذه الحجة بدورها للتمييز بين التشيئ والتجريد من الإنسانية.

Mari Mikkola, *The Wrong of Injustice: Dehumanization and Its Role in Feminist Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p. 145

أو "غير إنسانية" لا تقتصر على التشيي. باستخدام مصطلح "حيونة الإنسان" بدلاً من "تجريد الإنسان من الإنسانية"، يطرح الفيلسوف القانوني والسياسي جيريمي والدرون Jeremy Waldron هذه الفكرة على النحو التالي:

توجّه الكرامة الإنسانية نحو إحساس بأنها "أسمى من الحيوان" يمنحنا إحساساً طبعياً بـ "المعاملة المهينة": إنها معاملة تناسب الحيوان أكثر من الإنسان، معاملة الشخص كما لو كان حيواناً، كما لو كان يُحطُّ من مكانة الإنسان المتكافئة إلى حيوانية محضة. يمكن أن تكون معاملةً منقوصة الحساسية للاختلافات بين البشر والحيوانات، وهي الاختلافات التي بموجبها يُفترض أن يتمتع البشر بمكانة خاصة. على سبيل المثال، يُهان الإنسان من خلال توالده مثل الحيوانات، أو استخدامه دابةً للأعمال الشاقة أو ضربه كحيوان أو معاملته كأنه جزء من قطع من الحيوانات، أو معاملته دون لغة أو عقل أو فهم أو أي قوة تحكم ذاتية، أو معاملته كأنه دون أي حياة دينية أو إحساس بالالتزام الديني، أو كما لو كان الإنسان (أو إنساناً محدد) واحداً من تلك الحيوانات التي لا تبالي بالانفصال عن ذرية أو صاحب. وقد يشمل ذلك أيضاً حالات سوء المعاملة بعد الوفاة: مثل أكل اللحم البشري، أو الفشل في دفن الإنسان بشكل صحيح، أو سحل الجثث.^١

وبغض النظر عن الادعاء المريب غير الصريح في أن هذه طرقٌ ملائمة للتعامل مع الحيوانات غير البشرية، يظل هذا المفهوم للتجريد من الإنسانية إشكالياً. الانخراط في سلوك عنيف أو مؤذٍ أو مهين للآخرين دون إنكار إنسانيتهم أمرٌ ممكن بالتأكيد، وأكثر الجلادين مهارةً فعّالون لأنهم شديداً الحساسية تجاه أسباب عذابات البشر العظمى.^٢ ومن الممكن أيضاً التفكير في الآخرين على أنهم أقل من البشر دون معاملتهم

1 Jeremy Waldron, "Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment: The Words Themselves," New York University Public Law and Legal Theory Working Papers 98 (2008): p. 37-38.

٢ بالإمكان مراجعة هذا الكتاب مثلاً:

Jean Améry (1980), *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor of Auschwitz and Its Realities*, trans. Sidney Rosenfeld and Stella P. Rosenfeld (Bloomington: Indiana University Press, 2008).

بقسوة. مما لا جدال فيه أن الأشخاص الذين يتعرضون للإيذاء أو القمع الوحشي غالباً ما يُجرّدون من إنسانيتهم، ولكن من المهم أن نفهم العلاقة بين التجريد من الإنسانية وسوء المعاملة فهماً سليماً. ممارسة تجريد الآخرين من إنسانيتهم تسهّل ارتكاب الفظائع، فهي تتعامل مع هذه الفظائع باعتبارها سبباً للنتيجة، ولأن الأسباب تعريفاً مختلفة عن آثارها، لا يمكن ربط التجريد من الإنسانية بالفظائع نفسها وآثارها الوحشية.

إذا كان التجريد من الإنسانية غير متعلّق بسوى كيفية معاملة الناس، فهذا يستبعد المبدأ القائل إنه يمكن للمرء أن يملك معتقدات تجرد الإنسان من إنسانيته دون أن تُترجم إلى أفعال. لكن بإعادة التفكير في آلاف الأشخاص الذين شاهدوا إعدام هنري سميث دون محاكمة والذين اعتقدوا أنه أقل من إنسان، بالإضافة إلى عدد لا يحصى من الآخرين الذين رأوه وحشاً أسود واستمتعوا بقراءة التقارير الصحفية المروعة عن عملية الإعدام دون محاكمة، لم يعامل هؤلاء الأشخاص سميث بأي شكل من الأشكال، فلم تجمعهم أي صلة به، ومع ذلك فمن المعقول القول إنهم جرّدوه من إنسانيته.

التجريد من الإنسانية ليس تصوّر الآخرين على أنهم جمادات

أحد المفاهيم لدى عالم النفس الأسترالي نيك هاسلام Nick Haslam حول التجريد من الإنسانية يحمل وجه شبه بالمفاهيم النسوية للتشبيء. يقترح هاسلام تقسيم التجريد من الإنسانية إلى قسمين. أحدهما يكمن في النظر إلى الآخرين على أنهم يفتقرون إلى الخواص التي تميز البشر عن الحيوانات الأخرى. يسمي هاسلام هذا "التجريد الحيواني من الإنسانية". والقسم الآخر يكمن في النظر إلى الآخرين على أنهم يفتقرون إلى الخواص التي تميز الإنسان عن الجمادات، ويسمي هذا "التجريد الآلاني من الإنسانية". يقول هاسلام إنه عندما يُجرّد الناس من إنسانيتهم آلياتاً، يُنظر إليهم على أنهم حاملون وباردون وجامدون وقابلون للاستبدال ويفتقرون إلى قوة الفعل، وبالتالي

يشبهون الجمادات أو الروبوتات.^١

على الرغم من وجود علاقة واضحة بين فكرة التجريد من الإنسانية ومفهوم التشيء الجنسي، ثمة أيضاً بعض الاختلافات اللافتة. يتمحور التجريد الآلاتي من الإنسانية حول كيفية تصورنا للآخرين، في حين أن التشيء الجنسي يتعلق بكيفية تعاملنا مع الآخرين. بالإضافة إلى أن فكرة "الكائن" فكرة جيدة تماماً مختلفة في الحالتين. في نظرية هاسلام، يفتقر الشخص المجرد من إنسانيته آلياتاً إلى الخواص المرتبطة بالحيوية. لكن ليس من المفترض أن يفتقر المُنشِئون جنسياً إلى الحيوية. وبدلاً من ذلك، يُنظر إليها على أنها غير ذات (حتى الروبوتات الجنسية من المفترض أن تحاكي الرسوم المتحركة). قد يُنظر إلى المُنشِئ جنسياً على أنه يفتقر إلى القوة، كما الحال عند أشخاص هاسلام الذين تم تجريدهم آلياً من إنسانيتهم، وربما خاملون، ولكن بالتأكيد ليسوا باردين أو متصلبين.

على الرغم من أن هاسلام وأنا نرى التجريد من الإنسانية نوعاً من الحالة العقلية، فإننا لا نتشارك الفكرة نفسها عن التجريد الحيواني من الإنسانية. لقد عرّفت التجريد من الإنسانية على أنه تصور الآخرين على أنهم مخلوقات دون بشرية. هذا التعريف لا يحدد السمات الظاهرة للمجرّدين من إنسانيتهم، ولا يقول إن تجريد الآخرين من إنسانيتهم مماثل لروئيتهم يمتلكون سمات مرتبطة بمخلوقات دون بشرية، كما يفعل تعريف هاسلام للتجريد من الإنسانية الحيوانية. يتمحور تفسيري حول كيفية تصنيف الأشخاص، وليس حول خواصهم المرتبة، أي طبيعتهم الخفية لا أنماطهم الظاهرية (phenotypes) الواضحة للعيان. قد تبدو هذه النقطة عديمة الأهمية - مغالطة التمييز دون وجود فرق - لكنها في الواقع مهمة للغاية. وسأشرح السبب شرحاً تفصيلياً في ما يلي. في الوقت الحالي، سأشير فقط إلى أن ما نعتبره حقيقة الأشياء لا يتوافق بالضرورة مع مظهرها كما نراه. بمعنى آخر، يُقرّ علم النفس البشري بأنه ليس على مظهر الشيء أن يتوافق مع حقيقته. في الفصل الثاني، سأزعم أن التجريد من الإنسانية ليس في المقام الأول مسألة إسناد سمات دون بشرية إلى الناس كما يعتقد هاسلام،

1 Nicholas Haslam, "Dehumanization: An Integrative Review," *Personality and Social Psychology Review* 10, no. 3 (2006): p. 252-264.

إنما يتعلق بإسناد جوهر دون بشريّ إليهم.

التجريد من الإنسانية ليس نوعاً من الأذية

قد يخطر على البال أيضاً أننا نجرّد الآخرين من إنسانيتهم عن طريق تعريضهم إلى معاملة مسيئة تلحق بهم الضرر عبر أذية أو طمس سماتهم البشرية الفارقة. ووجهة النظر هذه بارزة بين الكتاب النسويين الذين يستعدّلون التجريد من الإنسانية. ويُشيرون إلى أن التشييء الجنسي/التجريد من الإنسانية عادةً ما يؤدي النساء المستهدفات. على سبيل المثال، توضّح أندريا دوركين Andrea Dworkin، التي تربط ضمناً بين التشييء والتجريد من الإنسانية: ”في حالات التشييء، يُجرّد المرء من شخصيته فيفقد أي فردية أو نزاهة يوفرهما المجتمع أو تنقيد خصوصيته بشدة. التشييء أذية تصيب قلب التفرقة: أولئك الذين يمكن استخدامهم على أنهم ليسوا بشراً كامليين لا يعودون بشراً كامليين من الناحية الاجتماعية، تتأذى إنسانيتهم عند التقليل منها“¹.

وعلى نحو مماثل، تساوي ليندا ليمونشيك Linda LeMoncheck، في كتابها *The Dehumanization of Women: Treating Person as Sex Objects* [تجريد المرأة من إنسانيتها: معاملة الأشخاص على أنهم أدوات جنسية] ما بين التشييء والتجريد من الإنسانية وضوحاً، وتصف التجريد من الإنسانية على أنه معاملة شخص بطرق تمنع تطوّر خواصه البشرية النموذجية أو تقلل منها أو قمعها. وتقول إن المجرّد من إنسانيته ”تُختزل قيمته فعلياً في تحقيقه الوظائف التي تمتلكها الأشياء أو الأجسام أو الحيوانات فقط. وهكذا، يمكن للمرء أن يضرب الآخرين إلى حد يجعلهم غير عقلانيين، أو أن يخدر الأشخاص أو ينومهم مغناطيسياً حتى لا يعودوا واعين أو قادرين على تقرير مصيرهم“². ووفقاً لوجهة النظر هذه، التجريد من الإنسانية نوع من الإساءة، والأعمال

1 Andrea Dworkin, “Against the Male Flood: Censorship, Pornography, and Equality,” in *Oxford Readings in Feminism: Feminism and Pornography*, ed. Drucilla Cornell (New York: Oxford University Press, 2000), p. 19–44.

2 Linda LeMoncheck, *Dehumanizing Women: Treating Persons as Sex Objects* (New York: Rowman and Littlefield, 1985), p. 32.

التي تسبب هذه الأنواع من الإساءة تُعدّ أعمالاً مجردة من الإنسانية^١. وهذا يختلف عن الفكرة المألوفة التي تقول إن التجريد من الإنسانية غالباً ما يكون مسيئاً. إن القول بأن التجريد من الإنسانية مُسيء يعني القول إنه يسبب إساءة (أي أن الإساءة أحد آثاره). ولكن كما أكدت عدة مرات من قبل، الأسباب تختلف عن آثارها تعريفاً، لذا فإن القول إن التجريد من الإنسانية يسبب الإساءة يعني ضمناً أنه ليس الشيء نفسه هو والإساءة الذي يسببها. لكن بدلاً من ادّعاء أنّ التجريد من الإنسانية يسبب إساءة، ترى ليمونشيك أنّ التجريد من الإنسانية نوع من الإساءة، أنّ التجريد من الإنسانية، إذا جاز التعبير، مكوّن من الإساءة.

ماري ميكولا Mari Mikkola هي أكثر من تعمّق من الفلاسفة في تطوير مفهوم التجريد من الإنسانية بوصفه إساءة، وتجادل بأن "الممارسة أو المعاملة تكون مجردة من الإنسانية إذا - وفقط إذا - كانت عرقلة لا تُبرّر لبعض مصالحنا الإنسانية المشروعة، وتشكّل هذه العرقلة ضرراً أخلاقياً"^٢. وفقاً لميكولا، "المصالح الإنسانية" هي العوامل التي تساهم في عافية (well-being) أفراد نوعنا. وبعض العرقلة مبرّرة، فزُجّ مغتصب متسلسل في السجن بالتأكيد يشكّل عرقلة لمصالحه الإنسانية المشروعة (لأن التحرر من الحبس مهم من أجل عافية الإنسان)، لكنها عرقلة مبرّرة. وحتى تكون العرقلة مُسيئة أخلاقياً، يجب أن "تضرّ بإدراك قيمة الشخص والاعتراف بها". على عكس العديد من الفلاسفة النسويين الآخرين، لا تساوي ميكولا بين التجريد من الإنسانية والتشييء. وتجادل بأن السؤال مفتوح حول ما إذا كان التشيء أمراً سيئاً على الدوام (ذكرت سابقاً ملاحظاتي في القسم المعني بالتشييء)، لكن التجريد من الإنسانية تعريفاً محظوراً أخلاقياً.

يختلف تحليل ميكولا للتجريد من الإنسانية عن تفسيري من ناحيتين رئيسيتين. أولاً، وهو الأهم، تُقارب ميكولا مسألة التجريد من الإنسانية من منظور أخلاقي لا تجريبي. ويعتمد تفسيرها على مصطلحات تقييمية مثل "العرقلة غير المبرّرة" و"المصالح الإنسانية المشروعة" و"الضرر الأخلاقي"، في حين أن مقاربتى مبنية على

١ تزعم ليمونشيك بوجود شكلين للتجريد من الإنسانية، وترى أن التجريد من الإنسانية تعامل مع الآخرين على أنهم لا أشخاص (nonpersons).

أساس نفسي ووصفي. ثمة مجموعة واسعة من العمليات، ليس فقط تلك العمليات السيكلوجية التي أسميها "التجريد من الإنسانية"، والتي قد تدعم أنواع الظواهر التي تعتبر تجريداً من الإنسانية وفق إطار ميكولا. لذلك، بالنسبة إليها، لا علاقة للخواص السيكلوجية بما إذا كان الفعل يندرج تحت اسم التجريد من الإنسانية أم لا، أما بالنسبة إليّ، فمسألة ما إذا كان شيء ما يعتبر مثلاً على تجريد الإنسان من الإنسانية أم لا، مرتبطة ارتباطاً تاماً بخواصه السيكلوجية.

ثانياً، كما سبق أن ناقشت، أفضل وجهة النظر التي تفرّق بين المواقف المجردة من الإنسانية والأفعال المجردة من الإنسانية. وبناء على ذلك، لا أرى أن التجريد من الإنسانية يتطلب ارتكاب الأعمال المسيئة. لا شك في أن التجريد من الإنسانية، من وجهة نظري، يسهّل غالباً الأعمال التي تؤدي إلى التجريد من الإنسانية وفق مفهوم ميكولا (على سبيل المثال، اعتقاد بعض الأميركيين البيض المجرد من الإنسانية أنّ الرجال السود وحوش مفترسة ساهم في إعدام هنري سميث وسام هوز، وهذا كان تجريداً من الإنسانية من وجهة نظر ميكولا). لكن تصوّر الرجال السود على أنهم حيوانات خطيرة لم يكن شرطاً ضرورياً لإرهابهما وتعذيبهما وقتلهما، ويمكن أن تحدث هذه السلوكيات في غياب هذا الاعتقاد. ولم يكن الاعتقاد كافياً من أجل هذه الممارسة أيضاً. لا بد أن عدداً كبيراً جداً من الأشخاص البيض (كما الحال الآن) كانوا يحملون معتقدات تجرّد السود من إنسانيتهم دون أن يمارسوا العنف معهم على الإطلاق.

التجريد من الإنسانية لا يعني تصوّر أنّ الآخرين لا يملكون عقلاً أو أنهم أقل إنسانية منّا

يصف عالما النفس نيكولاس إيلي Nicholas Epley وآدم وايتز Adam Waytz التجريد من الإنسانية على أنه تشوّه في "إدراك العقل" (وهو مصطلح مستعار من عالم النفس دانييل فيغنر Daniel Wegner).¹ وبحسب إيلي ووايتز: "السمة المركزية لجميع

1 Nicholas Epley and Adam Waytz, "Mind Perception," in *The Handbook of Social Psychology*, 5th ed., ed. Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert, and Gardner Lindzey (New York: Wiley, 2009), p. 498–541 See also Lasana T. Harris and Susan T. Fiske, "Dehumanizing the Lowest of the

التفسيرات السيكلوجية الموجودة هي الفشل في إسناد العقل للبشر الآخرين، ومعاملتهم كأنهم يفتقرون إلى القدرة على التفكير عالي المستوى أو الوعي والخبرة... الآخرون المجردون من إنسانيتهم يفتقرون إلى القدرة على التفكير كما الحيوانات؛ أو القدرة على الشعور كما الجمادات"¹. ووفقاً لهما، نجرّد الآخرين من إنسانيتهم إلى درجة تصوّر أنهم يملكون "عقلاً أدنى"². من السهل خلطُ هذا المنظور حول طبيعة التجريد من الإنسانية مع مفهوم التشيي. ففي نهاية المطاف، الجمادات غير عاقلة، ومن المؤكد بلا شك أن بعض الناس ينظرون إلى التشيء على أنه عقليّة من نوع ما. لكن في الأدب النسوي القانوني، يوصف التشيء على أنه ظاهرة اجتماعية وسياسية لا ظاهرة سيكلوجية. يُرسّخ التشيء في المؤسسات الاجتماعية والأعراف والممارسات. هذا لا يعني أن هؤلاء المنظرين ينكرون على علم النفس أي دور في عملية التشيء، ولكنهم يصرون على أن التشيء ليس شيئاً عقلياً. حقيقة أن إيلي ووايتز يفكّران في التجريد من الإنسانية على أنه كامن في الرأس لا في العالم، هو ما يميز بينهما وبين منظري التشيء هؤلاء.

وعلى الرغم من أنني أرى أيضاً في التجريد من الإنسانية نوعاً من الحالات السيكلوجية، لا أقبل وجهة نظر التجريد من الإنسانية باعتبارها إنكاراً للعقل. أحد الأسباب هو أن هذا لا يتناسب مع الحالات النموذجية للتجريد من الإنسانية. ولنتأمل هنا عملية التجريد الشعب اليهودي من الإنسانية على يد النازيين. خلال الرايخ الثالث، وصف المنظرون الألمان اليهودَ وصفاً واضحاً وصريحاً على أنهم

Low: Neuroimaging Responses to Extreme Out-Groups," *Psychological Science* 17, no. 10 (2006): p. 847-853; Lasana T. Harris and Susan T. Fiske, "Social Neuroscience Evidence for Dehumanized Perception," *European Review of Social Psychology* 20, no. 1 (2009): p. 192-231; Lasana T. Harris and Susan T. Fiske, "Dehumanized Perception," *Zeitschrift Für Psychologie* 219, no. 3 (2011): p. 175-181.

1 Adam Waytz and Nicholas Epley, "Social Connection Enables Dehumanization," *Journal of Experimental Social Psychology* 48, no. 1 (2012): p. 70.

المقطع المُقتبس مريبك إلى حدّ ما، يبدأ المؤلفان بادعاء حول الفشل في إسناد الخواص العقلية (حالة إدراكية) ولكن بعد ذلك ينتقلان للحديث عن "العلاج"، الذي يشير عادةً إلى السلوك. أفترض أن إيلي ووايتز يستخدمان كلمة "المعالجة" على نطاق واسع لتشمل المواقف.

2 Waytz and Epley, "Social Connection Enables Dehumanization," p. 70.

كائنات وحشية دون بشرية. لكنّ النازيين لم يروا أن اليهود معاقون عقلياً بأي شكل من الأشكال. وعلى العكس تماماً، اعتبروهم أذكاءً شيطانيّاً. ادّعى أدولف أيخمان Adolf Eichmann، أحد المهندسين الأوائل للمحرقة، أن اليهود يمتلكون "العقل الأكثر دهاءً بين جميع العقول البشرية المعاصرة" وأنهم "متفوّقون علينا فكرياً"¹.

سبب آخر يجعلني لا أستطيع قبول نظرية إنكار العقل هو أنها تتضمن فكرة أننا عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم، فإننا نراهم أقلّ إنسانية منّا لا كائنات أقلّ من البشر. قد يبدو هذا فرقاً تافهاً، لكنه في الحقيقة فرقٌ حاسم. ثمة فرق نوعي بين تصنيف الآخرين بشكل قاطع خارج نطاق البشر واعتبارهم كائنات بشرية دنيا. التفكير في شخص ما على أنه أقلّ إنسانية من ذواتنا يتطلب أن نتصوّر الإنسانية شيئاً قد يملكه المرء بنسبة أكثر أو أقل، لا شيئاً يملكه أو لا يملكه بصورة كلّية، دون وجود أرضية وسطى بينهما.

نيكولاس هاسلام، عالم النفس المذكور سابقاً وأكثر من توسّع في الكتابة عن التجريد من الإنسانية، وجاك-فيليب لاينز Jacques-Philip Leyens، الذي كان رائداً في دراسة "تحت البشرية" (وهي تجريدٌ مستتر من الإنسانية نوعاً ما)، كلاهما يعتقد أننا بطبيعتنا نرى في الطابع الإنساني (humanness) أمراً يمكن أن يكون لدى المرء بدرجة أعلى أو أدنى. وفي الواقع، فكرة وجود درجات من الإنسانية حاضرة في كل مكان وتكاد تُعامل معاملة افتراضية لا نقاش فيها في أدبيات علم النفس حول التجريد من الإنسانية. وحسب تعبير عالمة النفس سوزان فيسك Susan Fiske: "الاعتراف بإنسانية الآخر أو إنكارها أمرٌ متفاوت الدرجات وفق مقاييس بسيطة قابلة للتنبؤ وعالمية على ما يبدو"² (أضيف التأكيد على التفاوت إلى الاقتباس). وعلى النقيض من ذلك، لا أعتقد أننا نفكر في السمة الإنسانية بهذه الطريقة، بل

1 Bettina Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* (New York: Vintage, 2015), p. 304.

2 Susan T. Fiske, "Varieties of (De)Humanization: Divided by Competition and Status," in *Objectification and (De) Humanization: 60th Nebraska Symposium on Motivation*, ed. Sarah J. Gervais (New York: Springer, 2013), p. 53.

أعتقد أننا نميل إلى تصوّر الآخرين على أنهم إما بشرٌ كاملون وإما غير بشريين على الإطلاق. سألّ هذا الادّعاء وأبرزه في ما يلي، بمجرد أن أبني بعض الأسس المفاهيميّة والنظرية المهمة.

لا يتوجّب أن يُنظر إلى المُجرّدين من إنسانيتهم على أنهم أقلّ شأنًا على مستوى العالم

التفكير في الآخرين على أنهم دون بشر لا يعني التفكير فيهم على أنهم أقلّ شأنًا من كل النواحي. في الواقع، غالباً ما يعتقد المجرّدون من الإنسانية أن أولئك الذين يجردونهم من إنسانيتهم يملكون قوى جسدية أو سيكولوجية متفوقة على قواهم، كما رأينا في حالة أدولف أيخمان. بنظرة سريعة، الصور النمطية التي فُرضت على الجماعات المُضطهدة على مدى التاريخ لا تترك مجالاً للشك في أن أفراد المجموعات المجرّدون من إنسانيتهم غالباً ما يُعتبرون أقوى وأسرع وأقلّ حساسيّة للألم وأشتره جنسيّاً وأعنف وأعلى طموحاً وأذكى من مضطهديهم. قد يُنظر إليهم على أنهم "مُفترسون خارقون" (الأميركيون من أصل أفريقي)، أو "متوحشون متعطشون للدماء" (الأميركيون الأصليون)، أو أعضاء في مؤامرة كونية تهدف إلى القضاء على العرق الآريّ (اليهود). وحتى اليوم، غالباً ما توصّف للمرضى السود مسكّنات ألم أقلّ مقارنةً بنظرائهم البيض من ذوي الشكوى ذاتها، وقد يرجع السبب إلى الصورة النمطية الراسخة التي تقول إن السود غير حساسين نسبياً للألم. غالباً ما ينظر البيض إلى الأطفال السود ويعاملونهم على أنهم أكبر سنّاً مما هم في الواقع، ويتخيلون أن الرجال السود أضخم وأقوى مما هم في الواقع.¹ يُعتقد أحياناً

1 Kelly M. Hoffman, Sophie Trawalter, Jordan R. Axt, and M. Norman Oliver, "Racial Bias in Pain Assessment and Treatment Recommendations, and False Beliefs about Biological Differences between Blacks and Whites," *Journal of the National Academy of the Sciences* 113, no. 16 (2016): p. 4296-4301; Phillip Atiba Goff, Christian Jackson, Carmen Marie Culotta, Brooke Allison, Lewis Di Leone, and Natalie Ann DiTomasso, "The Essence of Innocence: Consequences of Dehumanizing Black Children," *Journal of Personality and Social Psychology* 106, no. 4 (2014): p. 526-545; Colin Holbrook, Daniel M. T. Fessler, and

أن الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم يملكون قوى خارقة للطبيعة. ونرى هذا في المعتقدات المسيحية في العصور الوسطى حول اليهود، الذين يفترض أنهم كانوا إلى جانب الشيطان ويمارسون الفنون السوداء. ذكرت الفكرة العامة في واحدة من أقدم الإشارات إلى التجريد من الإنسانية بوصفه ظاهرة سيكولوجية. قال الفيلسوف ديفيد هيوم David Hume في كتابه *Treatise of Human Nature* [رسالة في الطبيعة البشرية] عام ١٧٣٩: "إن نجاح جنرال أعدائنا لا يلغي صعوبة الاعتراف بصفات وشخصية بشريتين. إنه مشعوذ: إنه على تواصل مع الشياطين؛ كما ورد عن أوليفر كرومويل، ودوق لوكسمبورغ: إنه ذو عقلية دموية، ويستمتع بالموت والدمار".^١

صاغ آدم وايتز Adam Awitz وزميلته كيلي ماري Kelly Marie Hoffman هوفمان وصوفي تراوالتر Sophie Trawalter مصطلح "التحيز بإضفاء القوى الخارقة على البشر" للتعبير عن ميل المجرّدين من الإنسانية إلى إسناد قوى خارقة إلى الأشخاص الذين يجردونهم من إنسانيتهم. يعرفون إضفاء الإنسانية الخارقة بأنها "تمثيل الآخرين على أنهم يمتلكون صفات عقلية وجسدية خارقة للطبيعة (تتجاوز قوانين الطبيعة)، وخارجة عن الحواس (extrasensory) (تتجاوز حدود الإدراك البشري العادي)، وسحرية (التأثير على العالم الخارجي أو التلاعب به من خلال وسائل رمزية أو شعائرية)".^٢ يحتفظ آخرون، مثل عالم السياسة دانييل جونا غولدهاغن Daniel Johna Goldhagen، بمصطلح "شيطنة" لنمط من التجريد من الإنسانية حيث يُعتبر الآخرون المخيفون والمكروهون "مخلوقات غير إنسانية، وحاقدين عمداً، وتقمصاً مسيحياً دنيوياً للشيطان أو أعوانه".^٣

Carlos David Navarete, "Looming Large in Others' Eyes: Racial Stereotypes Illuminate Dual Adaptations for Representing Threat versus Prestige as Physical Size," *Evolution and Human Behavior* 37, no. 1 (2016): p. 67–78.

- 1 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (New York: Oxford University Press, 2003), p. 223.
- 2 Adam Waytz, Kelly Marie Hoffman, and Sophie Trawalter, "A Superhumanization Bias in Whites' Perceptions of Blacks," *Social Psychological and Personality Science* 6, no. 3 (2014): p. 352.
- 3 Daniel Jonah Goldhagen, *Worse Than War: Genocide, Eliminationism, and the Ongoing*

التجريد من الإنسانية ليس ضرورياً لارتكاب الفظائع

أهم سبب وراء حاجتنا إلى فهم كيفية عمل التجريد من الإنسانية يكمن في دوره في تسهيل العنف ومساهمته في اللامبالاة بمعاناة ضحايا العنف.

ثمة عدد كبير من الأمثلة التي تتحدث عن العلاقة بين التجريد من الإنسانية والعنف، وأحدها أن رجل الدين الأنجليكاني في القرن السابع عشر مورجان جودوين Morgan Godwyn كتب أن مالكي العبيد الاستعماريين اعتبروا عبيدهم الأفارقة حيوانات دون بشرية وعاملوهم على هذا الأساس. وهو ما يعني أن مالكي العبيد يعاملون عبيدهم بطرق قد تكون محظورة أخلاقياً لمعاملة البشر ولكنها مسموحة لمعاملة البهائم. وبعد أكثر من قرنين من الزمن، عبّر عن الفكرة نفسها تقريباً ويليام جيه. نورثين William J. Northen، حاكم جورجيا بين عامي ١٨٩٠ و ١٨٩٤، عندما كتب: "خلال استطلاعاتي الأخيرة للدولة، من أجل القانون والنظام، دهشت لعثوري على العشرات والمئات من الرجال الذين يعتقدون أن الزنجي وحشي... ومسألة قتله لا تتعدى مسألة قتل كلب"^١.

الادعاء أن التجريد من الإنسانية يعزز العنف أمرٌ معقول. لكن بعض الناس يتجاوزون هذه الفكرة، ويقدمون ادعاء أقوى وقعاً بكثير. يقولون إن التجريد من الإنسانية يجب أن يكون موجوداً حتى تحدث أفظع أشكال العنف، أو إن التجريد من الإنسانية يكفي لإثارة أعمال عنف مروعة. أنا لا أتفق مع هذا. من المؤكد أنه من الممكن أن يقوم الناس بأعمال وحشية شنيعة ضد الآخرين دون تجريدهم من إنسانيتهم، ومن الممكن أيضاً أن يقوم الناس بتجريد الآخرين من إنسانيتهم دون تعريضهم للعنف. والتاريخ يؤيد هذين الادعاءين.

منذ أواخر القرن العشرين فصاعداً، أوضح علماء النفس مثل هربرت كيلمان Herbert Kelman وألبرت باندورا Albert Bandura العلاقة بين التجريد من الإنسانية والعنف من خلال اقتراح أن التجريد من الإنسانية يعزز "فك الارتباط الأخلاقي"،

Assault on Humanity (New York: Public Affairs, 2009), p. 229.

1 Cited in "Opinion," *The Crisis* 3, no. 3 (January 1912): p. 108.

مما يُبيح ارتكاب أعمال عنف ضد أولئك الذين نعتبرهم دون بشر.¹ ومع ذلك، على عكس معظم منظري التجريد من الإنسانية الذين تناولوا هذا الموضوع، لا أعتقد أن فك الارتباط الأخلاقي هو الآلية التي تربط التجريد من الإنسانية بالفظائع. في الواقع، أعتقد أن العكس تماماً هو الصحيح. يؤدي التجريد من الإنسانية إلى تعزيز العنف على وجه التحديد لأنه يوجج نيراناً تدمر الارتباط الأخلاقي (سيكون لدي الكثير لأقوله عن هذا في الفصل الثامن).

الآن، بعد أن استعرضتُ المنطقة المفاهيمية وقارنت المفهوم الذي أفصله للتجريد من الإنسانية مع منافسيه الرئيسيين، صرْتُ في وضع يسمح لي بالقول لماذا يجب علينا أن نقبل أن التجريد من الإنسانية، كما أصفُّه، موجودٌ بالفعل. وهذه مهمة الفصل الثاني.

1 Herbert C. Kelman, "Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimiziers," *Journal of Social Issues* 29 (1973): 25–61; Albert Bandura, "Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action," in *Handbook of Moral Behavior and Development: Theory, Research and Applications*, vol. 1, ed. William M. Kurtines and Jacob L. Gewirtz (Washington, DC: Psychology Press, 1991), p. 71–129

الفصل الثاني

التجريد من الإنسانية قضية حقيقية

قرأ هذه الكلمات في هذه اللحظة قد لا يجدون أي صعوبة في قبول أن البشرَ السليمين نفسياً (على عكس أولئك الذين يعانون من أوهام ذهانية أو أولئك الذين يوصفون بـ"المعتلين اجتماعياً" sociopaths) قادرون على التفكير في البشر الآخرين على أنهم دون بشر. ولكن يجد الكثيرون صعوبة في التسليم بهذه الحقيقة. يبدو الأمر غريباً جداً بالنسبة إليهم وغير متسق مع افتراضاتهم المنطقية حول كيفية عمل العقول البشرية، لدرجة أنهم يميلون إلى استبعاده بوصفه مستحيلاً. ولعلكم ممن لا يصدقون ذلك، وهذا مفهوم. حتى الآن، لم أشرح لكم سوى ما اعتبره تجريداً من الإنسانية، لم أقدم لكم أسباباً مقنعة لتسلّموا بأنه يحدث أساساً.

أهدف في هذا الفصل إلى شرح الأسباب التي توجب على أي شخص عاقل التسليم بأن هذا التجريد من الإنسانية، بالمعنى الدقيق الذي حددته، يحدث على الأقل في بعض الأحيان. وحدوثه أحياناً يدل على أنه لا يمكن استبعاد التجريد من الإنسانية على أساس استحالة، لأنه إذا كان أمرٌ ما مستحيلاً، فلا يمكن أن يحدث ولو مرة واحدة. وبالطبع، ليس من شأن إثبات حدوث التجريد من الإنسانية أحياناً أن يوضح شيئاً عن مدى تكرار حدوثه. قد يكون نادراً جداً أو شائعاً جداً أو ما بين هذا وذاك. ومع ذلك، إذا حدث تجريد من الإنسانية في بعض الأحيان على الأقل، فيترتب على ذلك أننا يجب أن نفتتح أذهاننا لاحتمال أن أي حالة تبدو في الظاهر تجريداً من الإنسانية

(على سبيل المثال، توصيف الرجال السود بالوحوش الذي وصفته في الفصل الأول) قد تكون بالفعل حالة تجريد من الإنسانية.

فائق الغرابة

في كتابها *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art* [الساراسين والشياطين واليهود: صناعة الوحوش في فن العصور الوسطى]، تنظر مؤرخة الفن ديبيرا هيغز ستريكلاند Debra Higgs Strickland في تصوير المسيحيين الأوروبيين في العصور الوسطى لأولئك الذين كانوا يخشونهم أو يحتقرونهم على أنهم وحوش: اليهود والمسلمون والتار والأفارقة السود. وتبين أن الفنانين الأوروبيين صوروا وحشية هؤلاء الناس من خلال منحهم تشوهات جسدية أو سمات حيوانية أو شيطانية ملحوظة. تناقش ستريكلاند تصوير أحد فهارس الحيوانات من أواخر القرن الثالث عشر لليهودي النموذجي على أنه وحش:

المخلوق المقصود هو مانتيكور، ويصفه النص على أنه مخلوق شرس بلون أحمر دموي، عالي الوثبات وآكلٌ للبشر بوجه رجل وجسم أسد ويصدر هسيساً. لكن الجدير بالملاحظة بشأن... المانتيكور هو قبعة الفريجية المدببة^١ ومنظر وجهه الجانبي اليهودي الغروتسكي ولحيته الطويلة. يظهر هذا التكوين قابضاً على بقايا ساق بشرية بإحكام بين ثلاثة صفوف من الأسنان، مما يشكل تكشيرة متوعدة لا تختلف عن تلك التي تظهر عند اليهود الذين عذبوا المسيح في اللوحات التي تصوّر آلامه... خلافاً لذلك، تزخر الصورة بالارتباطات المعاصرة، فهي توحى بمزيج من الوحشية والهمجية كما الحال في صور "الوحش اليهودي" الأخرى، بالإضافة إلى أنها تستفيد من الارتباط الذي تم تأسيسه بالفعل في فن العصور الوسطى بين اليهود واللون الأحمر للعار. علاوة على ذلك، كون المانتيكور آكلًا للحوم

١ كانت القبعة الفريجية رمزاً لليهودية في فن العصور الوسطى.

البشر يُترجم بسهولة على أنه إشارة إلى اتهامات القتل الشعائرية المعاصرة^١

كان المسيحيون يدركون جيداً أن اليهود لا يمتلكون الخواص الجسدية للمانتيكور. لم يكن لديهم أجساد سود أو صفوف متعددة من الأسنان (على الرغم من أنه كان من المفترض في بعض الأحيان أن يمتلكوا سمات حيوانية مختلفة مثل القرون والأذيال، وكان يُعتقد أنهم ينضحون برائحة كريهة)^٢. ولهذا غالباً ما يفسر العلماء تصورات اليهود كوحوش أو شياطين في فن العصور الوسطى على أنها رموز للخطيئة والشر. ومع ذلك، ترى ستريكلاند أن خواصهم الوحشية كانت تهدف إلى تصوير شخصيتهم المنحطة والآثمة بالإضافة إلى إنسانيتهم الداخلية.

لَمْ قد يظن المرء ذلك؟ نحن نعلم أن الكافر اليهودي كان بالنسبة للعديد من المسيحيين "يُعتبر أعلى الحيوانات ولكنه دون البشر"^٣. وكان يُعتقد أن اليهود شياطين بالمعنى الحرفي لا المجازي فقط. وتبين ستريكلاند: "هذا يعني أن اليهود والشياطين لا يتشابهون جسدياً فحسب، بل إنهم من الطينة نفسها"، ويدعو أنها تقصد أنهما ينتميان إلى النوع ذاته من الكيانات دون البشرية^٤. ونحن نرى هذه الفكرة جلية في كتابات بطرس المبجل Peter the Venerable، وهو أسقف مؤثر من القرن الثالث عشر، كان كتابه *Against the Inveterate Obduracy of Jews* [مواجهة عناد اليهود المتأصل] يعج بكلام يجرّد الإنسان من إنسانيته ويعادي السامية. ويرثي الأسقف في هذا النص: "أنا أشك حقاً في إمكانية أن يكون اليهودي إنساناً"^٥.

من السهل التعبير عن دون-بشرية اليهود بالكلمات، لم يلزم بطرس المبجل أكثر من تسع منها. ولكن كيف يمكن نقل فكرة أن اليهود أقل من البشر باستخدام الصور

1 Debra Higgs Strickland, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), p. 136.

2 Strickland, *Saracens, Demons, and Jews*, p. 133.

3 David Gordon White, *Myths of the Dog-Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 69.

4 Strickland, *Saracens, Demons, and Jews*, p. 122.

5 Strickland, *Saracens, Demons, and Jews*, p. 52 From Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, trans. Irvn M. Resnick (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2013).

المرسومة أو المنحوتة، والتي كانت الوسيلة الرئيسية للبروباغندا المعادية للسامية في العصور الوسطى الأمية؟ الصور لا تمثل سوى المظاهر الخارجية، لذلك يجب تصوير فكرة الدونية الداخلية على أنها دونية خارجية، ومن هنا جاءت صور العصور الوسطى لليهود وغيرهم من الكفار المُضفى عليهم سمات عرقية (racialized) على أنهم يمتلكون أجساداً وحشية أو شيطانية أو مشوهة. الأمر نفسه ينطبق على البروباغندا المرئية التي تم إنتاجها في الآونة الأخيرة، والتي تشجع على تجريد المجموعات القومية أو العرقية أو الإثنية من إنسانيتهم عبر منحهم خواص جسدية حيوانية أو شيطانية.¹ ومع ذلك، استخدم بعض فناني العصور الوسطى تقنية سمحت لهم بالتغلب على هذا القيد، وبالتلميح إلى فكرة أنه على الرغم من أن الكفار قد يبدو مثل البشر الحقيقيين، هذا المظهر خادع. لقد صوروا الآخرين المجردين من إنسانيتهم دون تمييزهم بصرياً عن الإنسان العادي، مع تضمين تلميحات خفية، أي ما يعادل صفارات الكلاب في العصور الوسطى، مشيرين إلى أنه على الرغم من المظاهر، فإن هؤلاء الكفار الآخرين هم في الواقع وحوش دون البشر. وهذا ما تسميه ستريكلاند ”الوحوش المشفرة“. الوحش المشفر، على حد تعبيرها، هو ”وحش لا يشبه الوحوش، ويشبه بصرياً الإنسان العادي“.² على سبيل المثال، يحتوي نص من القرن الحادي عشر بعنوان ”Marvels of the East“ [عجائب الشرق]، ويعني بـ ”الأجناس الوحشية“ (كائنات دون البشر اشتهرت بأنها تعيش في أقاصي الأرض غير الصالحة للعيش)، على رسم توضيحي لاثنين من الإثيوبيين المنخرطين في محادثة، تم تصويرهما ببشرة فاتحة اللون وأبعاد بشرية طبيعية، وهو ما كان الأوروبيون سيجدونه متجانساً بأكمله. خلال العصور الوسطى، كانت البشرة الداكنة والتشوه الجسدي علامات بصرية مبتذلة للوحشية. ولكن هنا، كما في أماكن أخرى، لدينا صورة لكائنات من المفترض وضوحاً أنها دون البشر (هم أفراد من ”عرق وحشي“) ولكنها لا تبيّن خواص نمطية دون بشرية. لا شيء يشير إلى حالتهم الوحشية سوى مآزرهم والمناظر الطبيعية البرية خلفهم.³

1 See, for example, reproductions of propaganda posters in Sam Keen, *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination* (New York: Harper and Row, 1991).

2 Strickland, *Saracens, Demons, and Jews*, p. 251.

3 Strickland, *Saracens, Demons, and Jews*, p. 251.

الدرس الذي يمكن تعلمه من هذا الرسم التوضيحي، وغيره من الأمثلة، هو أنه بالنسبة لعقل العصور الوسطى (وسأجادل في أن هذا ينطبق على العقل الحديث أيضاً) يمكن للمرء أن يكون وحشاً دون أن يبدو مثل واحد. يمكن للمرء أن يكون دون البشر من الداخل في حين يبدو بشرياً من الخارج.

تعود فكرة دون-بشرية اليهود إلى القرن الثالث عشر على الأقل، وقد ظلت قائمة عبر القرون حتى الوقت الحاضر (سأناقش هذا بالتفصيل في الفصل العاشر). كانت فكرة أن اليهود ينتمون إلى نوع دخيل موضوعاً متكرراً في الأدبيات المعادية للسامية المزدهرة في أواخر القرن التاسع عشر. كتب ثيودور فريتش Theodor Fritsch، وهو صحفي وناشر بارز ومُصاب برهاب اليهودية من ذلك الوقت، في عام ١٨٨٤ أنه لم يتمكن من رؤية "أي أثر لأي سمة بشرية حقيقية" في اليهودي، وأنه ثمة "فرق واضح بين الكائنات البشرية واليهود".^١ وبالمثل، وصف الفيلسوف لودفيغ كلاغيس Ludwig Klages "اكتشافه" بأن "اليهودي ليس بشرياً على الإطلاق".^٢ إن النظرة إلى اليهودي على أنه متأصل الآخريّة (fundamentally other) تستبعد إمكانية اندماج اليهود في الحضارة المسيحية. ودون تدخل إلهي، لا يمكن تحويل اليهود إلى كائنات بشرية، مثلما لا يمكن للسود أن يختاروا أن يصبحوا بيضاً.^٣

الانطباع بوجود "مشكلة يهودية" لا يمكن حلها بالوسائل العادية كان قد ترسخ بالفعل بحلول عشرينيات القرن العشرين، عندما اندمج الحزب الاشتراكي الوطني (National Socialist Party) من مختلف العناصر العرقية والقومية في المجتمع الألماني. وضّخ النازيون هذا الموقف المتأجج إلى حد كبير، وأخذ هتلر Hitler زمام المبادرة. كتب المؤرخ الألماني يواخيم فيست Joachim Fest: "في وقت مبكر من مايو ١٩٢٣، خلال خطاب ألقاه في سيرك كرون، هتف هتلر قائلاً: 'إن اليهود بلا شك عرق، لكنهم ليسوا بشراً...'. ولكن عندما بدأ تنظيم وتحويل قصاصات أفكاره ومشاعره العديدة

1 Moshe Zimmerman, "Two Generations of in the History of German Antisemitism: The Letters of Theodor Fritsch to Wilhelm Marr," *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 23 (1978), p. 95-97.

2 Ludwig Klages, *Rhythmen und Runen* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1944), p. 330.

3 Eleonora Sterling, *Judenhass: Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland* (1815-1850) (Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt-am-Main, 1969).

إلى ما يشبه نظاماً متماسكاً، اتخذت قلباً مختلفاً. ومن عندها فصاعداً، لم تعد حالات إنكار بشرية اليهود مجرد صراخ ديماغوجي، بل اعتقاداً متعصباً وجاذباً ومميتاً^١. كان يُنظر إلى اليهود في كثير من الأحيان على أنهم بشر مزيفون. وقد تم التعبير عن هذه الفكرة بإيجاز في المثل الألماني ”نعم اليهودي له هيئة البشر/ لكنه يفتقر إلى الكينونة البشرية الداخلية“، والذي حوِّله عالم القانون والفيلسوف السياسي دائع الصيت والمؤثر كارل شميت Carl Schmitt في عام ١٩٣٣ إلى الشعار النازي ”ليس كل كائن ذي وجه بشري بشراً“ والذي تكرر بلا نهاية في الدعاية النازية بعد ذلك. وقد وصف شميت وأمثاله اليهود بأنهم بشر من الناحية الشكلية (cosmetically). في الداخل، وهو المهم فعلاً، كانوا شيئاً آخر.

وحوش سوداء

نكتشف نمطاً مشابهاً جداً من التفكير عند دراسة تاريخ مواقف البيض تجاه السود. لقد أوضحت في الفصل الأول، باستخدام مثالين عن عمليتي إعدام خارج نطاق القانون في القرن التاسع عشر، وكيف وصف بعض الأميركيين البيض السود بأنهم حيوانات دون البشر. لكن يبقى السؤال: هل كان هؤلاء الناس يعتقدون حقاً أن السود حيوانات دون البشر - ماشية أو حيوانات أليفة عند استعبادهم، ووحوش مفترسة عند تحريرهم - أم كان استخدامهم للنعوت الحيوانية مجرد طريقة مهينة للتحدث عنهم؟ لا يتعلق هذا السؤال فقط بحطّ البيض بمكانة السود. يتعلق الأمر بكل حالة ظاهرية من حالات التجريد من الإنسانية.

تراكمت وثائق تاريخية واسعة النطاق على مرّ القرون، لأشخاص يصفون الآخرين بأنهم أقل من البشر. وعلى الرغم من ذلك، يجد بعض المؤرخين صعوبة في تصديق أن القصد من هذه الأوصاف حرفي. ويرتبط هذا الموقف المتشكك جزئياً بالتناقض. أولئك الذين يصفون الآخرين بأنهم دون البشر غالباً ما يعاملونهم أيضاً بطرق لا تناسب

1 Joachim C. Fest, *Hitler*, trans. Richard Winston and Clara Winston (New York: Harcourt, 1973).

إلا البشر. على سبيل المثال، غالباً ما يُنظر إلى الأشخاص المجردين من إنسانيتهم على أنهم مسؤولون أخلاقياً عن أفعالهم. ويُعاقبون في كثير من الأحيان بقسوة شديدة، بسبب المخالفات الأخلاقية التي يُتهمون بارتكابها. لكننا لا نرى في الحيوانات غير البشرية فاعلين أخلاقيين، ما من فاعل أخلاقي سوى البشر. هذه المكانة محفوظة للبشر. وكثيراً ما يبذل المجردون من الإنسانية قصارى جهدهم لإذلال أهدافهم، الذين يصفونهم أيضاً بالحشرات. لكن القمل والجرذان ليست من الكائنات التي يمكن إذلالها. لذا (كما يقول المنطق)، إذا بدا أن الناس يعتقدون أن الآخرين أقل من البشر في حين يعاملونهم بطرق لا تناسب سوى البشر، فهذا يجب أن يظهر أنهم لا يعتقدون حقاً أن هؤلاء الآخرين أقل من البشر.

وكثيراً ما نجد هذا المنطق في الأدبيات المتعلقة باستعباد وقمع السود. على سبيل المثال، خصص وينثروب د. جوردان Winthrop D. Jordan قسماً من كتابه المهم *White over Black* [الأبيض على الأسود] لمناقشة وصف المستعمرين الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر للأفارقة على أنهم وحوش بلا روح ودون البشر. ولكن بعد عرض ذلك، وفي ما يبدو تناقضاً صارخاً مع الأدلة التي يقدمها، يتابع ليؤكد ما يلي:

لم يؤمن المستعمرون الأميركيون بوحشية الزوج أكثر مما فعل العلماء والمبشرون الأوروبيون؛ لو كانوا يعتقدون ذلك حقاً لعاقبوا تزواج الأعراق بشدة لما كان يمكن أن يكون، خطيئة لواط (buggery). ومع ذلك، فإن التهمة القائلة بأن الرجال البيض يعاملون الزوج كالبهائم كانت مبررة تماماً إذا لم تؤخذ حرفياً. كان الداعون إلى المساواة مع الزوج يكشفون عن نزعة متأصلة للعبودية بالشروط الوحيدة التي عرفوا كيفية توظيفها. لقد كان الاعتراف بهذه النزعة ما دفع صموئيل سيوال Samuel Sewall إلى محاولة "منع تصنيف الهنود والزوج مع الخيول والخنازير" (دون جدوى) وفق المجلس التشريعي في ولاية ماساتشوستس.¹

1 Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812* (Baltimore: Pelican, 1969), p. 232.

ومن وجهة نظر جوردان، فإن الإشارات إلى الأفارقة باعتبارهم مجرد حيوانات لا بد أن يكون المقصود منها مجازياً وليس حرفياً. لا يمكن أن يكون صحيحاً أن المستعمرين اعتبروا العبيد دون بشر لأنه "حتى في المزارع، كان الزنجي يسير ويعرف ويتحدث وينتشر مثل الرجال الآخرين. بغض النظر عن مدى تدهور العبودية للزنجي، فإن كل حدث يومي في حياة وعلاقات الرجال الزنوج والبيض يشير بشكل لا يمكن إنكاره إلى أن الزنجي كان إنساناً. كان الرجال البيض يخشون رغبة عبيدهم في الحرية، وكانوا يتحدثون مع زوجهم، وينامون معهم. لقد كانت هذه علاقات إنسانية تؤكد باستمرار على الإنسانية المشتركة للجميع".¹

ويبدو أن المؤرخ سي إل آر جيمس C. L. R. James يشير إلى نقطة مماثلة في كتابه عن الثورة الهايتية، *The Black Jacobins* [اليعاقبة السود]:

كان مكنم الصعوبة في أنه على الرغم من إمكانية اصطيادهم مثل الحيوانات، ونقلهم في أقفاص، وتشغيلهم جنباً إلى جنب مع حمار أو حصان، وضربهم بنفس العصا، وزربهم في إسطبلات وتجويعهم، فقد ظلوا على الرغم من جلودهم السوداء وشعرهم المجعد بشراً بصورة غير قابلة للقهر؛ متمتعين بذكاء البشر وأحقادهم. إن إرغامهم على الانصياع والقبول الضروريين استلزم وجود نظام من الوحشية والإرهاب المدروسين، وهذا ما يفسر المشهد غير المعتاد لظهور إهمال أصحاب الأملاك في الحفاظ على ممتلكاتهم: كان عليهم أولاً ضمان سلامتهم.²

وجد جوردان أنه من الصعب جداً قبول فكرة أن المستعمرين البيض يعتبرون العبيد دون بشر حقاً لدرجة أنه لم يعط للمعلومات الأخرى المعاكسة أهمية استدلالية كافية. بعد بضع صفحات فقط من المقطع المقتبس للتو، يشير جيمس إلى مذكرات من القرن الثامن عشر وصفت العبيد السود بأنهم أنصاف بشر لا أكثر.³ وعلى الرغم من أنه من

1 Jordan, *White over Black*, p. 234.

2 C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolutions* (New York: Vintage, 1989), p. 11-12.

3 James, *Black Jacobins*, p. 17.

المؤكد، كما يقول جوردان، أن معارضي العبودية اعتقدوا أن الأفارقة كانوا بشراً تم التعامل معهم وكأنهم ماشية، لا علاقة لهذا بمسألة ما إذا كان أصحاب العبيد، وكذلك البيض الآخرون الذين استلطفوا تلك المؤسسة، يعتبرون السود وحوشاً بلا أرواح. الأدلة التاريخية التي يعتقد الكثير منهم أنها كانت غامرة إلى درجة أن جوردان يجد صعوبة في الحفاظ على موقفه المتشكك، مما يؤدي به إلى مناقضة أطروحته عندما يقول:

معدل الوفيات بين الزوج باهظ الثمن والمُحبط، خاصة في جزر الهند الغربية وأيضاً في مستنقعات الأرز في كارولينا الجنوبية، كان يؤدي إلى جعل الزوج يبدو غير بشر تقريباً. حتى في عصر اعتاد كلياً وجود الموت المبكر في كل مكان، لا بد أن الخسائر الفادحة لحياة الزوج قد دفعت العديد من الرجال البيض إلى الانسحاب في رعب صامت، ورفض الاعتراف بتشاركهم الهوية مع شعب كانوا يذبحونه بشكل منهجي عاماً بعد عام. الشعور بالانفصال كان نتيجة حتمية لقسوة العبودية. بالنسبة إلى الشاهد المرعوب أمام مشهد التعذيب، تصبح الضحية "شيطاناً مسكيناً" و"مخلوقاً مشوهاً"، لا يعود رجلاً. لا يعود قادراً على أن يكون إنساناً، لأن نسب الصفات الإنسانية إليه سيكون أمراً فظيماً للغاية.¹

التوتر بين الإنسانية ودون البشرية يتجلى بوضوح في الكتابات العنصرية حول السود. في كثير من الأحيان، تشير كتابات المؤمنين بتفوق العرق الأبيض إلى السود على أنهم رجال ووحوش في آنٍ معاً أحياناً ضمن جملة واحدة. على سبيل المثال، وصف هيغل Hegel الأفريقي بأنه "رجل حيوان"، رجل يحيا "في حالة حيوانية"². نجد أيضاً كتاباً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يصفون السود بأنهم "بشر" ولكنهم يدعون أيضاً أنهم ليسوا من نسل آدم وحواء، وبالتالي ليسوا بشراً

1 Jordan, *White over Black*, p. 233.

2 Georg W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 177, 178.

(في النسخة الدينية)^١ أو أنهم ينتمون إلى نوع بيولوجي مختلف وأدنى من البيض (في النسخة العلمية).

أولئك الذين يزعمون أن المستعمرين البيض لم يفكروا حقاً في السود على أنهم وحوش يدحضهم فيضٌ من الوثائق التاريخية الجليّة الواضحة، التي تُثبت أن البيض في كثير من الأحيان لم يمنحوا السود مكانة إنسانية.^٢ على سبيل المثال، عندما زار الرحالة الألماني يوهان كريستيان هوفمان Johan Christian Hoffman ما يُعرف الآن بجنوب إفريقيا في عام ١٦٩١ وكتب انطباعاته عن السكان الأصليين، ووصفهم بأنهم ”أقرب إلى القردة الوحشية من كونهم بشراً صالحين“، مضيفاً أنه ”بسبب وحشيتهم، يكادون لا يملكون شبهاً بالإنسان“.^٣ منذ أواخر القرن السابع عشر على الأقل، وحتى القرن التاسع عشر، لم يكن من غير المعتاد أن يُنكر المستعمرون البيض أن الأفارقة يمتلكون أرواحاً، وبالتالي ينكرون مكانتهم البشرية. وهذا ما دفع ليديا ماريا تشايلد Lydia Maria Child في الفصل السادس من كتابها الذي يدعو إلى إلغاء عقوبة الإعدام الصادر عام ١٨٣٣ بعنوان *An Appeal in Favor of That Class of Americans Called Africans* [مناشدة لصالح تلك الفئة من الأميركيين الذين يطلق عليهم الأفارقة] إلى بدئه بالكلمات: ”حتى نقرر ما واجبنا تجاه الأفارقة وأحفادهم، علينا أولاً أن نحسم بوضوح ما إن كانوا بشراً أم لا“.

نجد أيضاً شهادة من الأميركيين السود الذين كانوا يدركون جيداً أن العديد من البيض يعتبرونهم حيوانات أدنى شأنًا. على سبيل المثال، في خطاب ألقته سوجورنر تروث Sojourner Truth عام ١٨٥٣ في جمعية مكافحة العبودية في مدينة نيويورك،

1 David N. Livingstone, *Adam's Ancestors: Race, Religion, and the Politics of Human Origins* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011).

٢ رغم أن التاريخ الذي يقضي بأن يُجود السود من إنسانيتهم لم يُكتب بعد، ثمة بعض المصادر المفيدة. وأنا أوصي خصوصاً بكتاب:

Wulf D. Hund, Charles W. Mills, and Silvia Sebastiani, *Simianization: Apes, Gender, Class, and Race* (Zürich: Lit Verlag, 2016).

3 Gustav Jahoda, *Images of Savages: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture* (London: Routledge, 1998), p. 47.

4 Lydia Maria Child, *An Appeal in Favor of That Class of Americans Called Africans* (Boston: Allen and Ticknor, 1833), p. 156.

أبلغت جمهورها عن طفولتها: "كنت أعتقد أنني وحشية، لأنني سمعت الناس يقولون إننا نوع من القردة أو قردة البابون، وبما أنني لم أكن قد رأيت أيًا من تلك الحيوانات، لم يخطر لي أنهم قد يكونون مخطئين". لولا التشكيك المتواصل في إنسانية السود، لكانت مستغربةً ملاحظات فريدريك دوغلاس Frederick Douglass حول هذا الموضوع في خطابه عام ١٨٥٤ حول "ادعاءات الزوج، من منظور علم الأعراق البشرية". وأكد دوغلاس أن "الادعاء العام الأول الذي يمكن طرحه هنا، يحترم إنسانية الزنجي"، وهو ما أكد أنه "يعارضه بشدة". ويناقش بغاية توضيح هذا الرأي في مقالة من جريدة *Richmond Examiner* تقول إنه على الرغم من أن البيض الفقراء يمتلكون الحق غير القابل للتصرف في الحرية والسعي وراء السعادة، فإن "الزنجي لا يملك مثل هذا الحق، لأنه ليس إنساناً!"^١.

التمييز بين ما أسماه دوغلاس "الإنسان محل الاعتراف والإنسان محل الخلاف" أيدته الكثير من المؤلفات العلمية والدينية في ذلك الوقت. اقترح مقال كتبه طبيب لويزيانا المتميز والمدافع عن العبودية صامويل كارترائت Samuel Cartwright عام ١٨٦٠ أن ثعبان عدن لم يكن زاحفًا بل "حيواناً في هيئة إنسان"، أي "بستانياً زنجياً" لم يكن من نسل أول زوجين بشريين مخلوقين على صورة الله، بل كان فرداً من ما يسمى أنواع ما قبل آدم، كما سلالة من السود بأكملها. على الرغم من أن كارترائت لم يكن واضحاً تماماً بشأن ما إذا كان السود بشراً، كان بعض ورثته الفكريين أكثر صراحةً. كان رجل دين من ناشفيل يُدعى باكنر إتش باين Bunker H. Payne يكتب تحت الاسم المستعار "أرييل" Ariel، واضحاً تماماً في أن البستاني في الحديقة كان وحشاً دون البشر. السود موجودون اليوم فقط لأن أحد أسلافهم "دخل الفلك

١ من أجل التعرف إلى سوجورنر تروث، يُرجى مراجعة:

New York Tribune, September 5, 1853, p. 5; Frederick Douglass, *The Claims of the Negro, Ethnologically Considered: An Address before the Literary Societies of Western Reserve College* (Rochester, NY: Printed by Lee, Mann & Co., Daily American Office, 1854), p. 6-7.

وللاطلاع على وجهات نظر العبيد السود تجاه مواقف "البيض" المجردة من الإنسانية، يُرجى مراجعة:

Mia Bay, *The White Image in the Black Mind: African-American Ideas about White People, 1830-1925* (New York: Oxford University Press, 2000).

كوحش فقط“. لذلك، ”الزنجي ليس إنساناً، وليس من جنس آدم“. بعد فترة قصيرة، ألف قسٌ لوثرى من ولاية بنسلفانيا يدعى غوتليب هاسكارل Gottlieb Hasskarl كتاباً كان يهدف إلى إثبات أن الأسود ”وحش لا محالة“ (من بين أمور أخرى).^١

وأخيراً، في هذا النسب التفسيري تحديداً، نصل إلى كتابات تشارلز كارول Charles Carroll. كتب كارول كتاباً بعنوان *The Negro: A Beast* [الزنجي: وحشاً] وآخر بعنوان *The Tempter of Eve* [مُغوي حواء]، نشرتهما في عامي ١٩٠٠ و ١٩٠٢، على التوالي، جمعية الكتاب والكتاب المقدس الأميركية، ودافع فيهما عن نظرية باين القائلة بأن السود ليسوا بشراً.^٢ في الكتاب الأول جادل كارول وفق أسس دينية وعلمية بأن السود ليسوا أفراداً من نوع الإنسان العاقل (*Homo sapiens*) بل نوع من القرود. وفي الثاني جادل بأن حية عدن كانت في الواقع رجلاً أسود، وأن السود ليسوا بشراً. أعرب كارول عن وجهة النظر التي كانت منتشرة في أميركا الشمالية منذ القرن السابع عشر، والتي مفادها أن الزنوج لا يملكون أرواحاً، وبالتالي استعبدتهم عالم الالتزام الأخلاقي. ووفقاً لما لا يقل عن اثنين من المراجعين في أوائل القرن العشرين، فقد تبنت ادعاءات كارول بحماسة أعداد كبيرة من البيض الفقراء في الجنوب، وقد وُصف كتاباه بأنهما ”موثران للغاية“.^٣

- 1 Samuel A. Cartwright, "Unity of the Human Race Disproved by the Hebrew Bible," *De Bow's Review* 29, no. 2 (August 1860): 129–130; Ariel [Buckner H. Payne], *The Negro: What Is His Ethnological Status? Is He a Progeny of Ham? Is He a Descendent of Adam and Eve? Has He a Soul? Or Is He a Beast in God's Nomenclature? What Is His Status as Fixed by God in Creation? What Is His Relation to the White Race?* (Cincinnati: Publisher for the Proprietor, 1867), 21; Gottlieb C. Hasskarl, "The Missing Link"; or, *the Negro's Ethnological Status. Is He a Descendant of Adam and Eve? Is He the Progeny of Ham? Has He a Soul? What Is His Relation to the White Race? Is He a Subject of the Church, of the State, Which?* (Chambersburg, PA: Democratic News, 1898), p. 9

ومن أجل مناقشة تفصيلية لهذه الأعمال العنصرية وغيرها من الأعمال العنصرية في تلك الفترة، بالإمكان مراجعة:

Livingstone, *Adam's Ancestors*.

٢ من الغريب أن جويل ويليامسون ادعى في كتابه

The Crucible of Race: Black-White Relations in the American South since Emancipation (New York: Oxford University Press, 1984)

أن كارول كان رجلاً أسود، ولم أتمكن من العثور على أي وثائق تدعم هذا الادعاء.

- 3 H. Paul Douglass, *Christian Reconstruction in the South* (Boston: Pilgrim Press, 1909); Edward Atkinson, review of *The Negro: A Beast*, by Charles Carroll, *North American Review*

لم تظل هذه الآراء دون منازع، لكن المواقف السائدة لم تكن دائماً واضحة بشأن الوضع الإنساني للسود أيضاً، وكان معظمها غير مستساغ بدوره. اعتنق عدد من العلماء تعددية الأصول الجينية (polygenesis)، وهو الرأي القائل بأن كل عرق من الأجناس تطور بشكل منفصل عن الآخرين (عادة مع الإضافة وأن البيض متفوقون أخلاقياً أو فكرياً أو جمالياً على جميع الآخرين). فكرة أن الأشخاص السود والبيض هم نوعان مختلفان - بالمعنى البيولوجي الدقيق - قد طرحها صراحة لأول مرة إدوارد لونج Edward Long، وهو مسؤول استعماري بريطاني عنصري بشدة في جامايكا، وقد تبناها آخرون كثر بعد ذلك.

واحدة من أفضل مصادر المعلومات حول وجهات النظر حول العرق والتي كانت متداولة بين العلماء الأميركيين في منتصف القرن التاسع عشر هي مجموعة ضخمة (نحو ثمانمائة صفحة) من المقالات بعنوان *Types of Mankind or Ethnological Researches* [تصنيفات البشر أو الأبحاث في علم الأعراق البشرية]، والتي تحتوي على مساهمات من كبار مفكري ذلك العصر، بمن في ذلك عالم الأحياء لويس أغاسيز Louis Agassiz والطبيب يوشيا نوت Josiah Nott وعالم المصريات جورج غليدن George Glidden. صدر لهذا الكتاب المجلد المؤثر ثمان طبعات خلال ثلاث سنوات، وقد ذكره تشارلز داروين Charles Darwin الذي انتقده.

يتضح من خلال العديد من المقاطع أن المساهمين المتميزين في كتاب *Types of Mankind* [تصنيفات البشر] كانوا مقتنعين بأن الأجناس البشرية هي أنواع منفصلة. على سبيل المثال: "سوف يُرى... أننا لا نجد أي فرق جوهري بين مصطلحي التصنيفات والأنواع، أي ثبات الخواص التي تنتمي إلى كليهما بالتساوي. الحصان والحمار والحمار الوحشي والكواجا أنواع متميزة وتصنيفات متميزة: وكذلك الأمر

(1905): p. 181.

دفع الكتاب أيضاً دبليو إس آرميستيد W. S. Armistead إلى نشر كتاب كامل رداً على ذلك:

W. S. Armistead, *The Negro Is A Man: A Reply to Professor Charles Carroll's Book "The Negro is a Beast or In the Image of God"* (Tifton, GA: Armistead and Vickers, 1908).

ومن أجل اقتباس "مؤثران للغاية" (enormously influential) بالإمكان مراجعة:

Jane Dailey, "Sex, Segregation, and the Sacred after Brown," *Journal of American History* 91 (2004): p. 119.

بالنسبة لليهودي والنيوتوني والسكلفوني والمنغولي والأسترالي والزنجي الساحلي واليهود تنتوت وما إلى ذلك؛ ولا يمكن لأي أسباب فيزيائية معروفة بوجودها خلال عصرنا الجيولوجي أن تحول أحد هذه التصنيفات أو الأنواع إلى سواها^١.

ادعى "خبراء الأعراق" هؤلاء أن الأعراق البشرية تختلف عن بعضها إلى درجة أن "الاختلافات بين الأعراق المتميزة غالباً ما تكون أكبر من تلك التي تميز الأنواع [غير البشرية]"^٢. واليوم، نرى غالباً أن مفهوم الإنسان دلالة على النوع: جميع البشر، بغض النظر عن مدى تنوعهم، هم من نفس الصنف الأساسي. لكن بالنسبة إلى علماء تعددية الأصول الجينية في القرن التاسع عشر، كان مصطلح "الإنسان" يشير إلى جنس (genus) تنتمي إليه أنواع مختلفة، وكان الأفراد ذوو الأعراق المختلطة يعتبرون هجينين. وقد أدلى نوت برأيه، ولعله كان الخبير العلمي الرائد في مجال الأعراق خلال منتصف القرن التاسع عشر، في مقال مؤثر عن التباس الأعراق قائلاً: "في الوقت الحاضر، يُعتبر العرقان الأنجلوسكسوني والزنجي، وفقاً للقبول الشائع للمصطلح، نوعين مختلفين، وأن النسل الناتج عن الاثنين يُعتبر هجيناً"^٣. وفي تحدٍ لحقائق يمكن التحقق منها بسهولة، كثيراً ما ادعى العنصريون العلميون في القرن التاسع عشر أن ذرية الارتباطات بين الأعراق لا تنتج سوى ذرية عقيمة^٤.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن نظرية العرق النازية كانت تتضمن تصوير اليهود على أنهم ليسوا عرقاً نقياً، وإن كان أدنى شأنًا، إنما خليط غير مكتمل من

1 Josia C. Nott and George R. Gliddon, *Types of Mankind: or, Ethnological Researches Based upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and upon Their Natural, Geographical, Philological and Biblical History: Illustrated by Selections from the Inedited Papers of Samuel George Morton and by Additional Contributions from L. Agassiz, W. Usher, and H.S. Patterson* (Philadelphia: Lippincott, Grambo, 1854), p. 81.

2 Nott and Gliddon, *Types of Mankind*, p. lxxv.

3 Josiah Nott, "The Mulatto a Hybrid—Probable Extermination of the Two Races If Whites and Blacks Are Allowed to Intermarry," *American Journal of Medical Sciences* 6 (1843): p. 254.

٤ من أجل مناقشات شاملة لتاريخ الجدل حول التهجين والعرق:

Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race* (London: Routledge, 1995); Werner Sollors, *Neither Black nor White Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature* (New York: Oxford University Press, 1997).

الأجناس، عرق "هجين"، مما جعلهم منحطين وفاسدين بصورة خاصة. وكما قال أحد المقالات في صحيفة *Der Stürmer* النازية: "اليهود أبناء زنا. خواصهم العرقية تشبه في المظهر شعوب العرق الأبيض والأصفر والأسود... رائحة أجسادهم المقرزة علامات تميّزهم أيضاً بوصفهم عرقاً أجنبيّاً. مشيتهم ووضعيتهم التي توحى بالجبن تذكران بالقروود. لدى العديد من اليهود جبهة صغيرة متراجعة وجمجمة مثل الغوريلا. كما أن كلب الدش الألماني هو لقيط بين الكلاب، اليهودي لقيط بين الشعوب"¹.

أولئك الذين اعتبروا السود نوعاً مختلفاً لم ينظروا إليهم على أنهم كذلك فقط. اعتبروهم أقلّ شأنًا. لقد خصّصوا لكل عرق موقعاً في سلسلة هرمية طبيعية - سلسلة الوجود التي ذكرتها في الفصل الأول وسأستفيض في مناقشتها في الفصل السادس - حيث البيض في القمة بوصفهم الأكثر كمالاً والأقرب إلى الله، والسود في القاع أو بالقرب منه. وكان موقع شعب بوشمن في جنوب إفريقيا "أدنى الأنواع وأكثرها وحشية... بالكاد يبعدون عن قرودة الأورانغوتان من الناحية الأخلاقية والجسدية" و"يوصفون... بأنهم يحملون شَبهاً كبيراً بقبيلة القروود"². واعتُبرت هذه الاختلافات بين الأعراق راسخة وثابتة ويقينية على أسس بناها الخالق لكل الأزمان. كتب نوت بكل جلاء أن "تصنيف جنس البشر يشمل نوعين أو أكثر، والعوامل المادية لا يمكنها أن تحوّل الرجل الأبيض إلى زنجي، والقول بأن هذا التغيير قد تأثر بفعل مباشر من العناية الإلهية هو ظنٌ... يتعارض مع سلسلة الوجود الكبرى لقوانين الطبيعة"³.

من ناحية، ثمة دليل يُشير إلى أن مالكي العبيد قد أقرّوا أن الأشخاص السود كائنات بشرية، ومن ناحية أخرى ثمة دليل يُشير إلى أن الأشخاص ذاتهم آمنوا أن الأشخاص السود دون بشر. أمام هذا التناقض، من السهل أن نستنتج أن هؤلاء الرجال والنساء الذين وصفوا السود بأنهم أقلّ من بشريين، لا بد أنهم لم يقصدوا أن يؤخذ ذلك

1 Randall L. Bytwerk, *Julius Streicher: Nazi Editor of the Notorious Nazi Newspaper Der Stürmer* (New York: Cooper Square Press, 2001), p. 206

2 Nott and Gliddon, *Types of Mankind*, p. 182

في ذلك الوقت، كان مصطلح "أورانغ-وتان" يشير إلى جميع أنواع القرود العليا، وليس نوعاً واحداً فقط كما الحال اليوم.

3 Josiah C. Nott, *Two Lectures on the Natural History of the Caucasian and Negro Races* (Mobile, AL: Dade and Thompson, 1844), p. 41.

بحرفية. إلا أن هذا استنتاج متسرع للغاية. لا جدل في أن العديد من الأشخاص البيض - بمن فيهم العديد من الملتزمين بقضية إلغاء العبودية - اعتقدوا أن الأشخاص السود "همجيون" دون بشر. وبالرجوع إلى تعليق غوستاف جاهودا Gustav Jahoda في كتابه الكلاسيكي *Images of Savages* [تصوير الهمجيين]: "قد يتساءل المرء ما إذا كان هؤلاء الكتاب في منتصف القرن العشرين قد تأثروا بشعورهم بأنه يستحيل أن يستطيع أحد أن يكون غير متأكد من إنسانية الهمجيين".¹

أعتقد أنه من الخطأ تفسير السجل التاريخي تفسيراً يعتمد على مبدأ ثنائي. لا يتعين علينا أن نفترض أن مالكي العبيد البيض وورثتهم العنصرين اعتبروا الأفارقة المستعبدين إما بشراً بالكامل وإما دون بشر بالكامل. فذلك يقود إلى ارتكاب خطأ الإصرار على أن مواقفهم كانت متماسكة منطقياً. ومن المفيد مقارنة منظور إما/أو مع الموقف الأكثر دقة الذي شرحه مؤرخ العبودية البارز ديفيد بريون ديفيس David Brion Davis. في نقله لوصف فريدريك لو أولمستيد Fredrick Law Olmstead. في نقشه الذي علّق بعد أن ضرب فتاة مراهقة مستعبدة بو حشية قائلاً: "قتل زنجي لا يعني لي أكثر من قتل كلب"، يثير ديفيس السؤال التالي: "هل يعني هذا أن السود الذين عوملوا مثل الحيوانات كان يُنظر إليهم حرفياً على أنهم "حيوانات فقط"، أم على أنهم نوع مختلف تماماً من البشر؟ من الواضح أن الإجابة هي لا، باستثناء ربما في بعض الحالات القصوى ولفترات زمنية قصيرة جداً - كما الحال على سبيل المثال في حقبة ما بعد التحرر من الإعدام خارج نطاق القانون، عندما شُنق أو عُذّب العديد من الرجال السود المتهمين باغتصاب النساء البيض، وقُطعت أوصالهم، وأُحرقوا أحياء، أحياناً أمام حشود هائلة من الرجال والنساء والأطفال البيض الجنوبيين".²

يقترح ديفيس بعد ذلك أنه عندما جرّد البيض السود من إنسانيتهم، كانوا في حالة ذهنية متناقضة، فقال:

بما أن ضحايا هذه العملية يُنظر إليهم على أنهم "بشر تمت حيوتهم"،

1 Jahoda, *Images of Savages*, p. 46.

2 David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Emancipation* (New York: Alfred A. Knopf, 2014), p. 15.

فمن المحتمل أن يتضمن هذا الوعي المزدوج تحولاً متناقضاً يتأرجح بين رفض إنسانيتهم والاعتراف بها. عندما تعرض هنري سميث... للتعذيب والقتل عام ١٨٩٣ أمام حشد من عصابات البيض في تكساس يبلغ عددهم نحو عشرة آلاف شخص، لا شك أن العديد من بين الحشد رأوه للحظات "مجرد حيوان" بينما كانوا يشاهدون مكاوي ساخنة تُضغط على قدميه العاريتين ولسانه ثم في عينيه، وسمعه يصدر "صرخة ترددت في البراري مثل عويل حيوان بري"^١.

رؤية ديفيس بأن الذين يجردون الإنسانية عنهم يفكرون في أولئك الذين يجردونهم من إنسانيتهم على أنهم بشر ودون بشر على حد سواء، هي رؤية صحيحة مطابقة للسجل التاريخي ولعلم وصف ظاهرة (phenomenology) التجريد من الإنسانية، وتقوّض الاعتراض القائل بأن التجريد من الإنسانية لا يمكن أن يكون حقيقياً لأن أولئك الذين يبدو أنهم يعتبرون الآخرين حيوانات دون البشر يشيرون إليهم أيضاً، ضمناً أو صراحةً، على أنهم بشر.

مكتبة
t.me/soramnqraa

1 Davis, *Problem of Slavery*, p. 18.

الفصل الثالث

الدم

يمكن تلخيص مهمتي حتى الآن في تفسير معنى التجريد من الإنسانية وفي عرض أمثلة تاريخية توضح أنّ أيّ شخص سليم العقل ينبغي أن يُقرّ بأن التجريد من الإنسانية ظاهرة حقيقية. أرجو أن أكون قد تمكنت من إقناعكم أننا قادرون بالفعل على تصوّر الآخرين على أنهم كائنات أقلّ من البشر، وأن هذا أمرٌ من المهم أن نفهمه. مهمتي التالية هي أن أبدأ في تفكيك ما يجعل هذه الظاهرة الغريبة ممكنة في العقل البشري. وبطبيعة الحال، لا يزودنا علم النفس بالقصة الكاملة لكيفية حدوث التجريد من الإنسانية. ويتعين علينا أيضاً أن نأخذ في الاعتبار العمليات السياسية والاجتماعية. لكن علم النفس نقطة بداية جيدة.

كان أوتو برادفيش Otto Bradfisch رئيساً للوحدة 8 Einsatzkommando، وهي وحدة قتل متنقلة تبعّت الجيش الألماني أثناء تقدمه شرقاً عبر بولندا وبيلاروسيا نحو الجائزة النهائية الكامنة في موسكو خلال الحرب العالمية الثانية. ومثل وحدات القتل المتنقلة الأخرى، تم تكليفها باعتقال وقتل اليهود وأعضاء الحزب الشيوعي. تضمّن الإجراء المعتاد صفّ الرجال والنساء والأطفال على حافة حفرة كبيرة أو خندق، ثم إطلاق النار عليهم إما برشقات من رشاشات أو برصاصة واحدة في مؤخرة الرأس. وأولئك الذين يظلون على قيد الحياة بين كتلة الجثث المملوطة بالدماء كان يُقضى عليهم برصاصة أخرى.

الرجال الثمانون تقريباً من وحدة برادفيش كانوا قتلة ذوي خبرة وأعدموا آلاف الأشخاص بهذه الطريقة. في عام ١٩٤٢، بصفته رئيس الجستابو في مدينة لودز البولندية، كان برادفيش مسؤولاً أيضاً عن ترحيل أكثر من ٢٠ ألف يهودي من الحي اليهودي في لودز إلى معسكر الإبادة خيلمنو. إليكم كيف يصف عالم المحرقة غونتر ليوي Guenter Lewy شهادة محاكمة برادفيش عام ١٩٦١ في ميونيخ: "لاحظت المحكمة أن برادفيش كان معروفاً بأنه ضابط موثوق وفعال أبدى مبادرة في العثور على ضحاياه. وفي حالتين على الأقل، شارك شخصياً في إطلاق النار من خلال تقديم رصاصة الرحمة لليهود المصابين في الحفرة. وأشارت المحكمة إلى أنه ما من دليل يُثبت أن برادفيش قام بأي محاولة للهروب من هذه المهمة. لقد كان سلوكه سلوك أي تابع مخلص لهتلر. كانت إرادة الفوهرر بالنسبة إليه بمثابة قانون بغض النظر عن محتواها. وفي عملية إعدام في مينسك، شهد أحد أفراد وحدة برادفيش أنه قد أشار إلى أن 'اليهود لا يُعتبرون بشراً'".^١

الآن، فلنتصور رجال وحدة 8 Einsatzkommando وهم ينظرون إلى صف من الرجال والنساء والأطفال على محاذاة حافة الحفرة، اليهود الذين سوف يبيدونهم بعد لحظات قليلة. وفقاً للأيديولوجية النازية، اليهود كائنات Untermenschen (دون بشرية)، كائنات تشبه الطفيليات أكثر من البشر. لذا، بقدر ما قبلوا عقيدة الدونية البشرية اليهودية، فإن رجال وحدة 8 Einsatzkommando لن يروا في هؤلاء الأشخاص الباكين والمرتعفين والمذعورين بشراً، بل سوف يحدقون إلى مخلوقات مثيرة للاشمئزاز وشريرة ودون بشرية، مخلوقات يجب إبادةها.

وهذا أمرٌ محيرٌ عند التأمل فيه. فكّرت في الأمر. كانت الكائنات التي يُنظر إليها على أنها ظاهرياً دون بشرية، والمصفوفون على طول حافة القتل، يتمتعون بالشكل الجسدي للبشر. كانوا يسيرون على ساقين ويملكون ذراعين. وكان يمكنهم التحدث.

1 Guenter Lewy, *Perpetrators: The World of the Holocaust Killers* (New York: Oxford University Press, 2017), p. 103.

العبارة التي تقول إنه لا ينبغي اعتبار اليهود بشراً يمكن تفسيرها بطريقتين. قد يكون أمراً بأن يتخذ الرجال "موقفاً" معيناً تجاه اليهود، أي اعتبار أنهم ليسوا بشراً، أو قد يكون أمراً يؤكد أن اليهود ليسوا بشراً وبالتالي لا ينبغي اعتبارهم بشراً. ونظراً إلى انتشار العقيدة النازية المتمثلة في الدون-بشرية اليهودية، يبدو التفسير الثاني منطقياً أكثر.

وكانوا يستقلون عربات إلى العمل، ويرتدون الملابس، ويحمون أنفسهم بالمظلات من المطر، ويضعون أطفالهم في السرير ليلاً، ويقروؤون الجريدة اليومية. لقد كان مظهرهم وتصرفاتهم مطابقة تماماً لمظهر وتصرفات البشر الحقيقيين، ومع ذلك، في عيون رجال برادفيس، لم يكونوا بشراً.

حدثت الكثير من هذه الوقائع خلال الهولوكوست. وتحت تأثير البروباغندا السياسية، أصبح يُنظر إلى اليهود ليس فقط على أنهم كائنات بشرية خطيرة، بل أيضاً، عند التطرف، على أنهم وحوش دون بشر، على الرغم من مظهرهم وسلوكهم البشري. إن مثال وحدة 8 Einsatzkommando يعلمنا درساً مهماً حول فينومينولوجيا التجريد من الإنسانية. التجريد من الإنسانية لا يتعلق بمظهر الناس. لا يمكن غالباً تمييز الأشخاص المجرّدين من الإنسانية جسدياً عن أولئك الذين يجردونهم من إنسانيتهم، وحتى في حالات وجود اختلافات جسدية لافتة للنظر، مثل تجريد البيض للسود من إنسانيتهم، لا يُعتقد أن السكان المستهدفين أقل من البشر بسبب مظهرهم الخارجي، بل يُتخيل أن مظهرهم يخفي شيئاً أعمق فيهم، شيئاً قابلاً "داخلهم".

إذا كنتم على دراية جيدة بتاريخ العنصرية، فقد تحتجّون على أنه عندما قام الأميركيون البيض بتجريد السود من إنسانيتهم، فقد استشهدوا أحياناً بما اعتبروه أدلة تشريحية مثل حجم وشكل الجمجمة، أو شكل الكعب، بمثابة دليل على أن السود ينتمون إلى نوع غريب. لكن هذا الدليل التشريحي المزعوم لم يكن أساساً تجريد السود من إنسانيتهم. لا يمكن أن يكون كذلك. الاختلافات المظهرية البسيطة، سواء كانت متخيلة أو حقيقية، ليس لها أي تأثير على ما إذا كان كائنات ينتميان إلى النوع نفسه. تجلّى دور مثل هذه الدراسات "العلمية" في تقديم مبررات لاحقة للالتزام المسبق بالرأي القائل إن السود أقل من بشر.

ولهذا السبب، اللجوء إلى التشابه الملحوظ لمواجهة التجريد من الإنسانية يلقي دائماً آذاناً صماء. عندما عرقل دكتور يُدعى غرانت Grant، وكان قد اقترح بجدية أن السود قرودة، اجتماعاً للجمعية الأميركية لمكافحة العبودية عام ١٨٥٠ بتفسير علمي مزعوم للدونية البشرية الزنجية، أجاب فريدريك دوغلاس: "لقد سمعنا كل ما يمكن أن يقال بحق إنسانية الزنجي من شخص يتعامل مع الأمر علمياً... لكن انظر إليّ، انظر

إلى الزنجي وجهاً لوجه، عاين رأسه الصوفي، وهيئته الجسدية بأكملها، أدعوك إلى الامتحان، وأطلب من هذا الجمهور أن يحكم... هل أنا إنسان؟¹.

وعلى المنوال نفسه، في عام ١٨٦٨، خاطب هنري ماكنيل ترنر Henry McNeal Turner المجلس التشريعي لولاية جورجيا بعد أن طرد جميع مسؤوليه المنتخبين السود بسؤال "هل أنا إنسان؟ هل أنا إنسان؟". فإذا كنت كذلك فأني أطالب بحقوق الإنسان، وأردف:

لقد جادل أحد السادة بأن الزنجي كان مجرد تطور مشابه لإنسان الغاب أو الشمبانزي، ولكن يحدث أنه عندما يتم فحص الزنجي، من الناحية الفزيولوجية والفرينولوجية (phrenologically) والتشريحية، ويمكنني أن أقول، من الناحية الفزيولوجية، نجد أنه مطابق لذوي الألوان الأخرى. أود أن أسأل أي رجل في هذا الطابق، أين موضع الشبه؟ هل تجد أنني أسير على أربع أم تجدني إنساناً؟ هل تجد ثلاث عظام أفل في ظهري من تلك الموجودة في ظهر الرجل الأبيض؟ هل تجد أعضاء أفل في الدماغ؟ إذا كنتم لا تعرفون شيئاً عن هذا، فأنا أعرفه؛ لأنني ساعدت في تشريح خمسين رجلاً، أسود وأبيض، وأؤكد أنه بعد إزالة الصبغة المخاطية - لون الجلد - محال أن تستطيعوا التمييز بين الرجل الأسود والأبيض. هل أنا إنسان؟ هل لي روحٌ تنتظر خلاصاً مثلكم؟².

لم تكن الحجج من هذا النوع مقنعةً لأن الأشخاص الذين كان دوغلاس وترنر يخاطبونهم لم يكونوا في قبضة وهم إدراكي، بل كانوا رهائن لفكرة مفاهيمية. لقد كانوا متعلقين بوجهة نظر مفادها أنه على الرغم من المظاهر، فإن السود حيوانات دون بشرية.

1 Frederick Douglass, "'Men and Brothers': An Address Delivered in New York, New York, on 7 May 1850," in *The Frederick Douglass Papers*, ser. 1, vol. 2, ed. John Blassingame and Peter P. Hinks (New Haven, CT: Yale University Press, 2002), p. 238.

2 Henry McNeal Turner, "I Claim the Rights of a Man," in *Lift Every Voice: African American Oratory, 1787-1900*, ed. Philip S. Foner and Robert J. Branham (Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1998), p. 477-478.

إن الظاهرة التي أشير إليها - فكرة أنه عندما يقوم الناس بتجريد الآخرين من إنسانيتهم، فإنهم يعتقدون أنهم دون بشر من "الداخل"، بغض النظر عن مظهرهم البشري - ليست شيئاً غريباً تماماً عن التجربة اليومية. أساس طريقة التفكير هذه هو فكرة أن المظاهر يمكن أن تكون مضللة، وأن مظهر الشيء لا يتوافق دائماً مع ماهيته الحقيقية. وهذا يبدو منطقياً لنا تماماً.

تأمل مصير بطل رواية *Metamorphosis* [التحول] للكاتب فرانز كافكا Franz Kafka: "إذ استيقظ غريغور سامسا ذات صباح، على إثر أحلام سادها الاضطراب، وجد أنه قد تحول، وهو في سريره، إلى حشرة عملاقة. كان مستلقياً على ظهره، الصّلب مثلما درع، ولما رفع رأسه قليلاً، رأى كرشه، منتفخة، داكنة، تُجزّئها خطوط مقوّسة جاسية، والغطاء بالكاد ممدود على أعلاها، ويكاد ينزلق عنها كلية. وكانت قوائمه العديدة، والدقيقة بشكل فادح بالنظر إلى ضخامة بدنه، ما تنفكّ تهتزّ، في حركة يراها ولا يستطيع إزاءها شيئاً". لقد تحول المظهر الخارجي لغريغور سامسا إلى هيئة "حشرة عملاقة". ولكن على الرغم من تحوله، يظلّ غريغور سامسا إنساناً محاصراً في جسم حشرة. التقابل بين حقيقة بطل الرواية ومظهره يبدو مفهوماً على الفور، وهو ما يمنح القصة الكثير من تأثيرها المفجع. تقدم لنا قصة كافكا معكوس التجريد من الإنسانية. عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم، نتصورهم على أنهم يمتلكون مظهراً بشرياً يخفي جوهراً دون الإنسان، لكن في القصة، الجوهر الإنساني لسامسا مخفي خلف مظهر دون بشريّ.

فلنتخيل آلة محضّرة للقهوة مصمّمة ليبدو مظهرها مظهر محضّرة طعام اعتيادية.^١ إذا دخل أحدنا إلى مطبخ مجهّز محضّرة القهوة هذه، سيخطئ في ظنّ أنها محضّرة طعام. السبب واضح لكنه يستحق الخوض في تفاصيله. كثيراً ما نصنّف الأشياء على أساس الأدلة التي تقدمها حواسنا. أي بصريح العبارة، نصنف الأشياء إلى فئات بناءً على مظهرها. نظنّ أن الآلة محضّرة طعام لأن لها مظهر محضرات الطعام، لأن الأشياء التي

١ هذا المثال مستوحى من تجارب التحويل التي أجراها فرانك كايل وتتضمن تحويل محضّرة قهوة إلى أداة لإطعام الطيور.

Frank C. Keil, *Concepts, Kinds, and Cognitive Development* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

تملك مظهر محضرات الطعام دائماً ما تكون محضرات طعام بالفعل.

لكن أحياناً لا نكتفي بتصنيف الأشياء بناءً على مظهرها، أحياناً نشعر بالرغبة في التعمق أكثر. فلنفترض أن امرأة قرر لسبب أو لآخر أن يعاين محضرة الطعام الزائفة بدقة، فيجردها ويقارن مكوناتها الداخلية مع المكونات الداخلية لمحضرة طعام حقيقية. سيكتشف عندها أن الأجزاء الداخلية لمحضرة الطعام الحقيقي تصميمها مختلف تماماً عن المكونات الداخلية للمحضرة الزائفة. وإذا واصل بعد ذلك مقارنة المكونات الداخلية لمحضرة الطعام الزائفة مع المكونات الداخلية لمحضرة القهوة ذات المظهر التقليدي، فسوف يكتشف أنهما متشابهتان جداً^١ وفي مواجهة هذا النوع من الأدلة، يُعاد تصنيف الآلة التي تشبه محضرة الطعام على أنها محضرة القهوة. يمكن أن يساعدنا مثال محضرة القهوة هذا على فهم نمط التفكير الذي مكن رجال وحدة 8 Einsatzkommando من تصور ضحاياهم على أنهم دون بشر. لقد اعتبر هؤلاء الرجال إنسانية اليهود الظاهرية مجرد مظهر سطحي (cosmetic) - واجهة مضللة لدونيتهم البشرية الداخلية - تماماً مثلما أخفى المظهر الخارجي لمحضرة الطعام المحاكية للحقيقة أنها كانت في الواقع محضرة قهوة.

حتى الآن، لا يأخذنا هذا التشبيه إلى أبعد من هذا، فبعد تشريح جثة الرجل اليهودي ومقارنة تشريحه الداخلي بتشريح رجل ألماني، نجد أنه لا يمكن تمييزهما عملياً، على عكس "التشريح" الداخلي لمحضرات الطعام ومحضرات القهوة. لذا، إذا كان من المفترض أن يكون اليهود دون بشر من "الداخل"، فإن المقصود بذلك كان أكثر غموضاً ومراوغة بكثير مما يمكن أن يكشفه أي دراسة تشريحية. أياً كان ما يُفترض أن يميز البشر اليهود عن البشر الآريين، والبشر السود عن البشر البيض، فلا بد أن يكون شيئاً لا يمكن ملاحظته بالعين المجردة. بالنسبة إلى أولئك الذين جردوا اليهود والسود من إنسانيتهم، فإن مجرد حقيقة هويتهم العرقية - مجرد حقيقة أنهم يهود أو سود - كانت كافية ليصيروا دون بشر.

وهذا يشير إلى وجود صلة حاسمة بين التجريد من الإنسانية والعرق، ويشير سؤالين

١ افترض هنا أن آلي صنع القهوة تصنعان القهوة بالطريقة نفسها تقريباً. في الواقع، من الممكن أن تؤدي أداتان الوظيفة نفسها بطرق مختلفة تماماً، وقد يتطلب ذلك أجزاء داخلية مختلفة التركيب.

مهمين للغاية. الأول حول معنى التفكير في أن جماعة من الأشخاص ينتمون إلى عرق ما. في الحياة اليومية، نميل إلى اعتبار فكرة العرق أمراً مسلماً به دون التحقق مما يعنيه حقاً. التحقيق في المفاهيم المعروفة للعرق سيساعدنا على فهم السبب وراء الارتباط الوثيق بين العنصرية والتجريد من الإنسانية.

بمجرد الانتهاء من السؤال الأول، يمكننا الانتقال إلى السؤال الثاني، حول الجانب المتعلق بالشكل النفسي للتفكير العنصري الذي يجعل الانتقال من تمييز الآخرين عنصرياً إلى تجريدهم من إنسانيتهم أمراً سهلاً. سأتناول السؤال الأول في بقية هذا الفصل ثم أنتقل إلى السؤال الثاني في الفصل الرابع.

عصير من النوع الخاص للغاية

يمكننا أن نبدأ بمعاداة السامية لدى النازية. لقد شغل البحث عن علامة داخلية موثوقة لليهودية خبراء العرق في ألمانيا النازية. اعتقد العلماء الألمان أن ثمة ما يُدعى علم الفراسة اليهودي النموذجي، وحاولوا تشخيص اليهودية على أساس مثل هذه السمات اليهودية النموذجية المفترضة. لكنهم كانوا يدركون أيضاً أن لليهود أشكالاً وأحجاماً كثيرة، ولا يمكن تمييز الكثير منهم عن الآريين من خلال المظهر وحده. ونظراً إلى عدم وجود طريقة موثوقة للتمييز بين اليهود والألمان على أساس مظهرهم، كان من الممكن الخلط بينهم. يمكن لليهود أن يقدموا أنفسهم كذباً على أنهم أفراد ينتمون إلى العرق السيد، ويمكن أن يتعرض الآريون للقمع والقتل ظمناً باعتبارهم يهوداً.^١ ويعبر إرنست هايمر Ernst Heimer، الكاتب في صحيفة *Der Stürmer* العنصرية، عن المشكلة في أحد كتب الأطفال التي ألفها: "تماماً كما يكون من الصعب في كثير من الأحيان إدراك البكتيريا، كذلك يكون من المستحيل في كثير من الأحيان التعرف

١ للاطلاع على إحدى هذه الحوادث التي خلط فيها بين الألمان واليهود:

Jewish Telegraphic Agency, JTA Daily News Bulletin, August 18, 1943, <http://pdfs.jta.org/194318192-08-1943/pdf>.

على اليهودي. لا يملك كل يهودي الخواص العرقية ذاتها! لا يملك كل يهودي أنفاً ملتويّاً أو آذاناً بارزة! لا يملك كل يهودي شفة سفلية بارزة أو شعراً أسود مجعداً! لا يملك كل يهودي عيوناً يهودية تقليدية وأقداماً مسطحة! لا! غالباً ما يكون من الصعب التعرف على اليهودي. يجب على المرء أن ينظر بعناية شديدة حتى لا ينخدع. إن تنوع المظهر اليهودي يشكل خطراً كبيراً على الشعوب الأخرى^١.

لقد حلّ النازيون المشكلة من خلال النظر إلى سجلات أنساب الناس. في البداية، لجؤوا إلى القوانين الأميركية العنصرية بحثاً عن الإلهام، لكنهم خلصوا إلى أن "قاعدة القطرة الواحدة" الأميركية كانت متطرفة للغاية^٢. حُدّدت المنزلة العنصرية للفرد على أساس منزلة أجداده العنصرية. وفقاً لقوانين نورمبرغ لعام ١٩٣٥، يُعدّ الشخص يهودياً إذا كان ثلاثة من أجداده على الأقل من اليهود. إذا كان واحد أو اثنان فقط من أجداد المرء يهوداً، يُعدّ هجيناً (Mischling)، أو مختلطاً عرقياً، رغم أن قطاعات أخرى من الدولة النازية، مثل قوات الأمن الخاصة التابعة لهانريش هيملر Heinrich Himmler، طالبت بأن يستوفي المرشحون معايير أنساب أكثر صرامة للنقاء العرقي^٣.

كان هذا "الدليل النسبي" على الهوية العرقية مدعوماً ببعض الافتراضات التي يمكن بسهولة اعتبارها أمراً مسلماً به، ولكن ينبغي توضيحها بصراحة. لماذا يجب أن يكون النسب مهماً لتحديد العرق؟ لماذا يمكن تصنيف امرأة قصيرة، ذات شعر داكن وبشرة زيتونية وشفاه ممثلة - أي امرأة كان لها ما اعتبره النازيون مظهراً يهودياً نموذجياً - على أنها ألمانية، في حين أن امرأة طويلة شقراء ذات عينيّن زرقاوين، ما يعتبره النازيون مظهراً ألمانياً نموذجياً، كان من الممكن تصنيفها على أنها يهودية فقط

١ من المهم في هذا الخصوص أن المتظرين النازيين كثيرًا كانوا يصفون اليهود بأنهم "Gegenrasse" أي "العرق المضاد" لأنه كان يُنظر إليهم على أنهم خليط غير طاهر وغريب من الأجناس.

Johannes Chapoutot, *The Law of Blood: Thinking and Acting as a Nazi* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018).

وستضّح الأهمية الكاملة لذلك في الفصل ١٢.

2 James Q. Whitman, *Hitler's American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017).

٣ من أجل مناقشة تفصيلية للغاية:

Eric Ehrenreich, *The Nazi Ancestral Proof: Genealogy, Racial Science, and the Final Solution* (Bloomington: Indiana University Press, 2007).

على أساس المنزل العنصرية لأجدادها؟ مثل الأسئلة الساذجة التي يطرحها الأطفال، تدفعنا هذه الأسئلة إلى ملاحظة شيء يسهل التغاضي عنه. فكرة أن عرق الشخص يعتمد على مظهره فكرة خطأ.

وحقيقة أنه لم يكن ممكناً في معظم الأحيان تمييز اليهود الأوروبيين جسدياً عن غير اليهود، جعلت فكرة أن اليهود يتنكرون في زي غير اليهود (gentiles) إحدى ركائز العقلية الأوروبية المعادية للسامية قبل وقت طويل من ظهور النازيين. كان الاعتقاد بأن اليهود لديهم قدرة فطرية على تقليد ثقافة وسلوك ومظهر الآخرين، وبالتالي إخفاء هويتهم الحقيقية، جانباً مهماً من الصورة النمطية المعادية للسامية. كما يقول المؤرخ ستيفن إي. أشايم Steven E. Ascheim، كان يُعتقد أن اليهود يمتلكون "قدرة محنكة وتمثيلية (histrionic) على تمويه جوهرهم... ويبرز هذا بشكل لافت في كتابات هانز بلوهر Hans Blüher... يقول بأسلوب شعبي الكلاسيكي، إن كل شعب يملك كيانه واستعداده المدمجين (Geschick). كان الجيش اليهودي - الذي لا يتوافق جذرياً مع الطبيعة التاريخية العميقة لدويتشوم - يتمثل في الهيمنة المخادعة على المظاهر. تم بناء قدرة التنكر في مادتهم المريضة. وأعلن أن اليهود هم الشعب الوحيد الذي يعمل من خلال التقليد. تقليد الدم والاسم والشكل"¹.

رفض الأيديولوجيون النازيون فكرة أن عرق الشخص يتحدد بمظهره. لقد ظنوا أن عرق المرء قائم في دمه - الدم الذي ينتقل عبر ما يسمى بسلالة الدم من الوالدين إلى ذريتهما. منطق تشخيص العرق بالنسب تفسره فكرة أن العرق ينتقل بالدم. وكل من ينحدر من اليهود ملوث بالدم اليهودي، هو بالتالي يهودي بغض النظر عما إذا كان مظهره يهودياً أم لا، وسواء كان ملتزماً بالدين اليهودي أم لا. وبطبيعة الحال، إذا كان اليهود دون بشر، فذلك يعني أن دون بشرتهم (وبشرية الآرين) قائمة في دمائهم أيضاً.

هذا المفهوم العام لطبيعة العرق كان قد تأسس بالفعل في أوروبا قبل وقت طويل من ظهور الاشتراكية القومية (National Nationalism). خلال العصور الوسطى من

1 Steven E. Ascheim, "Reflections on Theatricality, Identity, and Modern Jewish Experience," in *Jews and the Making of Modern German Theatre*, ed. Jeanette R. Malkin and Freddie Rokem (Iowa City: University of Iowa Press, 2010), p. 26-27.

التاريخ الأوروبي، ما برّر التمييز الوراثي بين النبلاء وعامة الناس كان فكرة أن الأولين ينحدرون من دماء ملكية على عكس الآخرين.¹ وفي إسبانيا في القرن الخامس عشر، اليهود والمسلمون الذين أُكْرِهوا على اعتناق المسيحية الكاثوليكية استُبعدوا من الحياة العامة بموجب قوانين *limpisa de sangre* (نقاوة الدم). بحلول القرن السابع عشر، عندما بدأ الأطباء الأوروبيون في تجربة عمليات نقل الدم، كان البعض مفتوناً بإمكانية نقل الدم بين الأنواع، وتكهّنوا أنه عند إجراء عمليات نقل الدم هذه، سيطراً تحوّل على خواص المظهر والسلوك لدى المتلقّي. ووفقاً للمؤرخة راشيل بواز Rachel Boaz، "فكرة أن الدم يحتوي على صفات المخلوق [الذي] يعود إليه (الإنسان أو الحيوان) صارت أكثر وضوحاً مع شيوع التجارب السريرية لنقل الدم. تساءل روبرت بويل Robert Boyle، كيميائي وفيزيائي بريطاني في القرن السابع عشر، عما إذا كان الكلب المتلقّي سيتعرف على سيده، وما إذا كان الكلب الذي يُنقل دم الأغنام إليه سينمو له قرون أو صوف، وما إذا كانت بنية الكلب الصغير ستتغير إذا نُقل إليه دُم حيوان أكبر، وحتى ما إذا كان الخلاف الزوجي قابلاً للعلاج عن طريق تناقل الزوج والزوجة للدم".²

ووسّع آخرون مظلة هذه الفكرة العامة لتشمل نظريات حول العرق. اعتمد

1 Christopher H. Johnson, Bernhard B. Jussen, David W. Sabean, and Simon Teuscher, *Blood and Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present* (New York: Berghahn, 2013).

2 Rachel E. Boaz, *In Search of "Aryan Blood": Serology in Interwar and National Socialist Germany* (Budapest: Central European University Press, 2012), 14.

نجد موضوعاً مشابهاً في قصة شيرلوك هولمز "مغامرة الرجل الزاحف"، التي تحكي عن أستاذ يكتسب سمات تشبه القرد بعد حقن نفسه بمصل مستخرج من القرد:

Arthur Conan Doyle, *The Case-Book of Sherlock Holmes* (Loose, UK: House of Stratus, 2001), 75–108.

تظهر الأبحاث النفسية الحديثة وجود ميل للاعتقاد بذلك قد يكون لعمليات زرع الأعضاء ما بين الأنواع تأثيرات مماثلة:

Meredith Meyer, Sarah-Jane Leslie, Susan Gelman, and Sarah M. Stilwell, "Essentialist Beliefs about Body Transplants in the United States and India," *Cognitive Science* 37 (2013): p. 668–617.

Lesley Alexandra Sharp, *Strange Harvest: Organ Transplants, Denatured Bodies, and the Transformed Self* (Berkeley: University of California Press, 2006).

علماء القرن السابع عشر فكرة وجود شيء في الدم مسؤول عن الخواص العرقية التي يمكن ملاحظتها. الاعتقاد بأن العرق، ينتقل بالدم، بصورة مبهمة ما، حمل تأثيراً قوياً على المخيلة الأوروبية إلى درجة أنه استطاع دفع المراقبين إلى تجاهل ما تقوله لهم أعينهم. على سبيل المثال، كتب طبيب إنكليزي يعيش في بربادوس إلى زميل له: "لعلك لن تعارضني في قلبي إن دماء الزوج تكاد تكون بسواد بشرتهم. لقد رأيت دماءً تُسحب ممّا لا يقل عن ٢٠ مريضاً وسليماً، وسطوحها كلها بقتامة ثقل أي دم أوروبي بعد تركه لفترة في الطبق؛ لذلك فمن المرجح أن يكون سواد الزوج متأصلاً فيهم".^١

وعلى نحو مماثل، وضع المستعمرون من أصل أوروبي ما كان يُسمى (وما يزال) معيار "كم الدم" لتمييز المواطن الأميركي الأصلي عن غيره. النسخة العامة من هذا المبدأ تُعرّف الهنود على أنهم الأشخاص الذين لديهم ما لا يقل عن ٥٠% من الدم الهندي، في حين أن النسخ الأدقّ تحدد العضوية القبلية من حيث نسبة دم قبيلة معينة في دم الشخص. لقد تم تكريس المبدأ العام في القانون - كامل الأركان بإشارته الباطلة علمياً إلى الدم - في قانون إعادة تنظيم الهنود (Indian Recognition Act) لعام ١٩٣٤. وقد استبقت المجموعات الأميركية الأصلية هذه القاعدة. ومن بين هذه الاختلافات، اختلافات في "كمية" الدم القبلي الذي يجب أن يتمتع به الفرد حتى يتأهل إلى فرد من قبيلة.^٢

في ألمانيا خلال فترة فايمار^٤ Weimar، اجتمعت المفاهيم الشعبية للعرق والدم بعلم

1 Letter from Townes to Lister, August 1674, cited in Raymond P. Stearnes, *Science in the British Colonies of America* (Urbana: University of Illinois Press, 1970), p. 216.

2 Doug Kiel, "Bleeding Out: Histories and Legacies of Indian Blood," in *The Great Vanishing Act: Blood Quantum and the Future of Native Nations*, ed. Norbert Hill Jr. and Kathleen Ratteree (Golden, CO: Fulcrum Press, 2017), p. 80-97.

3 Russell Thornton, "Tribal Membership Requirements and the Demography of 'Old' and 'New' Native Americans," in *Changing Numbers, Changing Needs: American Indian Demography and Public Health*, ed. Gary D. Sandefur, Ronald R. Rindfuss, and Barney Cohen, (Washington, DC: National Academies Press, 1996), p. 103-112.

٤ جمهورية فايمار في ألمانيا سادت من ١٩١٩ إلى ١٩٣٣، وسُميت نسبة إلى مدينة فايمار وسط ألمانيا التي اجتمع فيها ممثلو الشعب الألماني عام ١٩١٩ لصياغة الدستور الجديد للجمهورية. بعد انهيار جمهورية فايمار، حكمت النازية ألمانيا. (م).

الأمصال الجديد لإنتاج كوكتيل عنصري قوي أساسه الدم.^١ اعتقد علماء الأنثروبولوجيا المصلية في فايمار أنه قد يكون من الممكن استخدام فصيلة الدم لتمييز عرق من آخر تمييزاً موضوعياً.^٢ ومع مرور القرن العشرين، تبنى هذا المشروع بحماسة المثقفون المهووسون بالعرق في الحركة النازية - ومن بعدهم المثقفون في الرايخ الثالث. كان هدفهم بالطبع استخدام تحليل الدم للتمييز بين الألمان "الحقيقيين" واليهود، حتى لا يضطروا إلى الاعتماد على معايير فيزيولوجية غير دقيقة أو سجلات نسب مُتعبة.

وعلى الرغم من أن هذه الجهود العلمية أثبتت في نهاية المطاف أنها غير مثمرة، واصل النظام النازي صياغة الاعتقاد بأن العرق يقع في الدم، كما يتضح في قانون حماية الدم الألماني والشرف الألماني لعام ١٩٣٥، الذي حظر الزواج أو العلاقات الجنسية بين اليهود والآريين. وكان خطاب البروباغندا النازية مليئاً بالإشارات إلى Bluteinheit (وحدة الدم)، وBlut und Boden (الدم والتربة)، وBlutbewusstsein (وعي الدم)، وBlutsgemeinschaft (مجتمع الدم).

في كل هذه الأمثلة من اللغة النازية، "الدم" بديل عن "العرق". كان الارتباط بين الدم والعرق واضحاً وضوحاً صارخاً في العديد من المنشورات النازية. على سبيل المثال، جاء في أحد النصوص الصادرة عن وزارة البروباغندا ما يلي: "نعلم أن الدم ليس مجرد سائل أحمر يتدفق عبر عروقنا. إنه كيانات ذاتة الذي يحمل أسلافنا ويمثل النسب الذي سنعود إليه. الناس ذوو الدم ذاته هم وحدهم من يتشاركون الميول الجسدية والروحية ذاتها. ويُنسب الناس إلى أولئك الذين حملوا الدم ذاته. وحملت الدم ذاته هؤلاء - الأعراق المختلفة - يختلفون بعضهم عن بعض".^٣

١ من أجل وصف تفصيلي مثير للإعجاب لصعود وسقوط الأنثروبولوجيا المصلية النازية:

Boaz, *In Search of "Aryan Blood."*

٢ بدأ البحث العلمي عن علامة بيولوجية موثوقة للعرق مع اختراع فرانسيس غالتون أخذ بصمات الأصابع. وعلى الرغم من أن علم الجريمة اعتمد لاحقاً على مشروعه، كان مشروع غالتون مدفوعاً بالأمل في أن يكون عرق الشخص كامناً في بصمات أصابعه. أحبط غالتون لأنه لم يتمكن من اكتشاف أنماط بصمات أصابع خاصة بالعرق، لكن التكهّنات حول هذا الاحتمال استمرت حتى القرن العشرين.

Francis Galton, *Finger Prints* (London: Macmillan, 1892).

3 Boaz, *In Search of "Aryan Blood,"* p. 185.

من المهم إدراك أنه على الرغم من غرابة هذا الأمر، فإن استخدام النازيين لصورة الدم لم يكن مجرد تصوير رمزي. عندما تحدثوا عن حمل الدم للعرق، كانوا يعبرون عن فكرة أن عرق الشخص يقع حرفياً في السائل الذي يتدفق عبر عروقه وشرايينه، المادة التي سمّاها غوته Goethe على لسان شخصية مفستوفيلس Mephistophels "عصيراً من نوع خاص جداً"^١. عام ١٩٣٥، بعد أسابيع قليلة فقط من وضع ألمانيا قوانين نورمبرغ العرقية، تبرع طبيب ألماني يهودي يدعى هانز زيرلمان Hans Serelmann بدمه لإنقاذ حياة جندي من كتيبة العاصفة النازية مصاب بجروح خطيرة. أبلغ الأطباء الألمان الموالون للرايخ الجستابو عن زيرلمان، ورغم حقيقة أنه أنقذ حياة نازي، أُدين بجريمة Rassenschande (تدنيس العرق، وتلوّث الدم الآري بالدم اليهودي) وأُرسل إلى معسكر اعتقال ساكسبورج من أجل Schutzhaft (الاحتجاز الوقائي).^٢ وفي العام نفسه، نُقل أحد جنود كتيبة العاصفة النازية بعد إصابته بجروح خطيرة في حادث سيارة إلى مستشفى قريب وأُجريت له عملية نقل دم لإنقاذ حياته. وكان الدم الذي تلقاه دماً يهودياً، وبعد ذلك أدانته محكمة ألمانية بتهمة هتك العرض العرقي (سمحت له المحكمة بالبقاء في كتيبة العاصفة لأن المتبرع كان من قدامى المحاربين في الحرب العالمية الأولى). ومات الجنود الألمان الجرحى على الجبهة الشرقية لأن عمليات نقل "الدم اليهودي" كانت محظورة.^٣

1 Johann W. von Goethe, *Faust*, trans. Anna Swanwick (New York: Dover Press, 2011).

٢ وفقاً لأطروحة غير منشورة لكونستانتين سيفرت، استخدم دم سيرلمان لمساعدة امرأة ماتت لاحقاً بسبب المشيمة المنزاحة. يقول سيفرت إن سيرلمان قُبض عليه بعد عشرة أيام لأنه كان عضواً في الحزب الشيوعي، وأُرسل إلى زاكسينبرغ. لذلك من الممكن أن يكون اعتقاله مبالغاً فيه. (عرفت ذلك بفضل وولف هوند).

Konstantin Seifert, "Mediziner, 'Rassenschänder', Interbrigadist...? Leben und Werk des Hans Serelmann (1898–1944)" (PhD diss., Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2017).

3 Robert N. Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988); Jewish Telegraphic Agency, "Nazi Order Prohibiting Jewish Blood for Transfusions Causing Death of Many Soldiers," March 2, 1942, <http://www.jta.org/1942/03/02/archive/nazi-order-prohibiting-jewish-blood-for-transfusions-causing-death-of-many-soldiers>.

نظرية فلكلورية للعرق

لا بدّ أن يبدو نمط التفكير العنصري الذي وصفته للتو مألوفاً لأي شخص يملك خبرة بسيطة في تاريخ العنصرية في أميركا الشمالية. كانت فكرة أن عرق الشخص يُحدّد من خلال نسبه أساساً لقاعدة القطرة الواحدة للأميركيين الجنوب، والتي ظلت سارية المفعول حتى القرن العشرين. في نسختها الأكثر تطرفاً، حددت قاعدة القطرة الواحدة (تسمى أيضاً قاعدة "دونية النسب" hypodescent) أن وجود سلف أسود واحد يجعل الشخص أسود (أو على الأقل غير أبيض).^١ على سبيل المثال، هومر بليسي Homer Plessy، مُقدّم الدعوى في قضية بليسي الشهيرة ضد فيرغسون Plessy v. Ferguson لم يكن من الممكن تمييزه بصرياً عن الشخص الأبيض، لكنه مع ذلك كان يُعتبر أسوداً لأن أحد أجداده وُلد في إفريقيا. على الرغم من مظهره وأصله الأوروبي في الغالب، كان من غير القانوني أن يركب بليسي في عربات السكك الحديدية المخصصة للبيض. لقد أخذ العنصريون الأميركيون فكرة الدم العنصري بكل معنى الكلمة كما فعل النازيون، وهو أمر غير مفاجئ بالنظر إلى حقيقة أن النازيين كانوا يترقبون التوجهات من الولايات المتحدة. ولهذا السبب، في عام ١٩٤٢، بعد تخفيف الحظر المفروض على المتبرعين بالدم الأسود، فصل الصليب الأحمر الأميركي إمدادات الدم البيضاء والسوداء، وهي خطوة "عكست التناقض والريبة لدى الأميركيين البيض الذين كانوا يؤمنون بالأساطير العنصرية السائدة في الأربعينيات".^٢ قادتهم هذه الأساطير إلى الاعتقاد بوجود فرق جوهري بين دماء الأعراق المختلفة، وأنه من الممكن نقل سمات وخواص أحد الأعراق إلى فرد من عرق آخر عن طريق نقل الدم، وأنه من الممكن أن ينقل الدم القدرات الكامنة لدى فرد من عرق آخر والتي من شأنها أن تظهر في الأجيال القادمة.

١ لا ينبغي أن يكون هذا مفاجئاً، نظراً إلى أن النازيين صاغوا سياساتهم العنصرية وفقاً لقوانين جيم كرو Jim Crow الأميركية.

Whitman, *Hitler's American Model*.

2 Allyson D. Polsky, "Blood, Race, and National Identity: Scientific and Popular Discourses," *Journal of Medical Humanities* 23, nos. 3-4 (2002): p. 180.

كانت الافتراضات الأساسية للتفكير العنصري في ألمانيا وأميركا الشمالية متطابقة في جوهرها. وفقاً للباحثة القانونية جوذي سكيلز ترينت Judy Scales-Trent: "بالتالي، يستخدم كلا المجتمعين لغة النسب في محاولة لتحويل الفئات الاجتماعية القانونية التي ينشئونها إلى فئات بيولوجية. في أيديولوجية كلتا الثقافتين، يمكن أن تنتقل وصمة وراثية حقيقية للغاية من الجد إلى الأب إلى الابن عن طريق 'الدم'. وبمثابة انعكاس للقيمة التي يعلّقها المجتمعان على الضرورة البيولوجية للحفاظ على 'نقاء' الدم 'الآري' أو 'الأبيض'، فصل كلا المجتمعين إمدادات الدم لديهما، الآري عن اليهودي والأبيض عن الملون"^١. تنتشر على نطاق واسع نسخ من فكرة أن العرق موقعه في الدم، أو يُقال في بعض الأحيان إنه موجود في سوائل الجسم مثل الحليب أو السائل المنوي، وهي جوانب من النظرية الفلكلورية السائدة حول العرق. على سبيل المثال، اعتقد بعض النازيين أن الجوهر العرقي يمكن أن ينتقل عن طريق الاتصال الجنسي، من خلال السائل المنوي، مثل الأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي. ذكرت مقالة نُشرت عام ١٩٣٥ في مجلة *German People's Health through Blood and Soil* [صحة الشعب الألماني عن طريق الدم والتراب!] وهي مجلة طبية كان يحررها يوليوس شترايشير Julius Streicher، أن "الألبومين الغريب" هو السائل المنوي لرجل من عرق آخر. نتيجةً للجماع، يمتص جسم الأنثى السائل المنوي الذكري جزئياً أو كلياً. حادثة جماع واحدة كفيلة بتسميم دمها، وتكون قد استقبلت روحاً غريبة مع 'الألبومين الغريب'. حتى لو تزوجت رجلاً آرياً، لن تتمكن بعدها من إنجاب أطفال آريين أنقياء، بل مجرد أولاد حرام تسكن في صدورهم روحان، ولهم مظهر جسديّ مثل الأعراق المختلطة"^٢. هذا المفهوم الجوهرى للعرق يشكل فكرة أساسية لفهم طبيعة التجريد من الإنسانية لأن طريقتنا في النظر إلى العرق تتوافق مع نفس نمط تفكيرنا في التجريد من الإنسانية، ولأن عنصرة جماعة بشرية غالباً ما تكون الخطوة الأولى في طريق تجريدهم من الإنسانية.

- 1 Judy Scales-Trent, "Racial Purity Laws in the United States and Nazi Germany: The Targeting Process," *Human Rights Quarterly* 23, no. 2 (2001): p. 266.
- 2 Randall L. Bytwerk, Julius Streicher: Nazi Editor of the Notorious Nazi Newspaper *Der Stürmer* (New York: Cooper Square Press, 2001), p. 145.

تمثل النظريات الفلكلورية وجهات نظر شائعة (commonsensical) حول طبيعة الأشياء. وغالباً ما تكونها افتراضات دفيئة ضمنية وغير مُفصح عنها لا يُعترض عليها. وتتشرب هذه النظريات الفلكلورية من الثقافة التي نندمج فيها، دون الحاجة إلى أي تعليمات رسمية. وعلى عكس النظريات العلمية، التي تُصاغ بوضوح وتخضع للاختبار والمراجعة في ضوء الأدلة الداحضة، غالباً ما تكون النظريات الفلكلورية ضمنية ومنيعة أمام الأدلة المخالفة لها.

وعلى الرغم من أن هذا فرق مهم، تتشابه النظريات الفلكلورية والنظريات العلمية تماماً من جوانب أخرى. في كلتا الحالتين، النظريات أدوات لتفسير الأشياء الملحوظة عبر الاستشهاد بأشياء غير قابلة للملاحظة، أشياء يُفترض وجودها افتراضاً بسبب الدور الذي تلعبه في فهم تجاربنا. نلاحظ أنماط الظواهر في العالم، ونبحث عن طرق لفهمها، ونفترض أن تفسيرها يكمن في أمر أعمق مما تراه العين، أمرٌ مخفي خلف الستار الذي يفصل بين جوانب العالم التي تُتاح أمام أعضائنا الحسية وبين تلك غير المتاحة. إن هذه الأشياء غير القابلة للملاحظة (والتي تسمى "الكيانات النظرية" في المصطلح الفلسفي) هي التي تتولّى العمل التفسيري والتنبؤي في أي نظرية. على سبيل المثال، عرف البشر منذ آلاف السنين أن خواص النباتات والحيوانات المستأنسة قابلة للهندسة عن طريق التربية الانتقائية. تُلقح أشجار التفاح لتحمل المزيد من الفاكهة والماشية لإنتاج المزيد من الحليب والكلاب لتجري بشكل أسرع، وما إلى ذلك. كانت ممارسة الاستيلاء الانتقائي مبنية على الملاحظة اليومية بأن النسل في أغلب الأحيان يشبه أبويه. في منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، أجرى غريغور مندل Gregor Mendel سلسلة من التجارب المضنية على ما يقارب ثلاثين ألف نبات بازلاء بغاية معرفة كيفية تفسير أوجه التشابه بين الآباء ونسلها. أولاً، قام بتربية سلالات نقية من نباتات البازلاء، وهي نباتات "تكاثر حقيقياً" (breed true). ثم قام بتهجينها ودوّن بدقة أنماط التشابه الناتجة في الأجيال اللاحقة. كشفت هذه التجربة عن بعض الحقائق الغريبة. على سبيل المثال، وجد مندل أنه عندما زوّج سلالات نقية من نباتات البازلاء الطويلة مع سلالات نقية من نباتات قصيرة، كان كل النسل الناتج طويلاً، ولكن عندما زوّج نباتين من

هذه النسل الطويل معاً، كان ثلاثة أرباع النسل الناتج طويلاً، والرابع كان قصيراً. لم يكتفِ مندل بمجرد مراقبة هذه الأنماط. أراد أن يفسرها، وليفعل ذلك كان عليه أن يفترض كيانات نظرية أطلق عليها اسم "العناصر" أو "العوامل" الوراثية. وقد افترض أن هذه العناصر تتفاعل مع بعضها وفقاً لثلاث قواعد عُرفت فيما بعد باسم "قوانين مندل"، ممّا أدّى إلى إنتاج هذه النسب المحددة للطول والقصر بين الأبناء. وأعيدت تسمية كيانات مندل النظرية فيما بعد لتصبح "جينات"، إلى جانب قوانينه التوفيقية التي بنت أساس علم الوراثة.

تفسير أينشتاين للحركة البراونية هو مثال جيد آخر، من عالم الفيزياء هذه المرة. الحركة البراونية هي الحركة غير المنتظمة للجزيئات الصغيرة المعلقة (suspended) في سائل أو غاز. لتخيل ذلك، يمكن تصوّر ذرات الغبار تتراقص في ضوء الشمس. عام ١٩٠٥، أثبت أينشتاين ببساطة أنيقة أنه يمكن تفسير هذه الظاهرة من خلال اصطدام الذرات والجزيئات بالجسيمات. لم تكن الذرات والجزيئات قد رُصدت عام ١٩٠٥. وفي ذلك الوقت، كانت كيانات نظرية لم يتوقع وجودها إلا البعض. لكن أينشتاين قال إن ما يمكن ملاحظته في هذه الحالة (الحركة البراونية) يمكن تفسيره تفسيراً أفضل من خلال هذه الكيانات النظرية غير القابلة للرصد.

ينطبق هذا المفهوم لماهية النظريات على النظريات الفلكلورية بقدر ما ينطبق على النظريات العلمية. لذا، للبدء في فهم أي نظرية فلكلورية حول العرق، نحتاج إلى طرح سؤالين بشأنها. أولاً، نحتاج إلى أن نسأل ما الملاحظات التي تهدف النظرية إلى تفسيرها، وثانياً، نحتاج إلى أن نسأل ما الكيانات النظرية التي تفترضها النظرية من أجل أن تطرح تفسيراً.

في ما يتعلق بالنظريات الشعبية حول العرق، الإجابة عن السؤال الأول هي أنه من المفترض أن تشرح هذه النظريات أنماطاً مرصودة من التنوع البشري. في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى نجد أنّ لدى معظم الناس بشرة داكنة وشعراً شديد التجعيد. وفي فنلندا نجد أنّ لدى معظم الناس بشرة شاحبة وشعراً سبلاً نسبياً. تحاول النظريات الفلكلورية حول العرق تفسير مثل هذه الاختلافات عبر اقتراح أن الإنسانية تتكون من عدد صغير من أنواع ناسٍ مختلفة اختلافات أصيلة، وأن كل إنسان إما يكون فرداً

”نقياً“ من أحد هذه الأنواع وإما خليطاً من نوعين أو أكثر منها. هذه الأنواع من الناس هي ما نسميه ”الأعراق“.

إن المبدأ القائل إنَّ ثمة أنواعاً نقية من الناس بالإضافة إلى خليط من هذه الأنواع النقية راسخٌ جداً في أنماط التفكير اليومية مما يصعب ملاحظة أن هذا اقتراح نظري لا اقتراح تجريبي. نرصد أوجه التشابه والاختلاف بين الناس، ويمكننا أن نجمع الناس معاً على أساس أوجه التشابه والاختلاف المرصودة بينهم، لكننا لا نلاحظ أن أنواع الناس النقية قليلة. فكرة أن الأعراق البشرية عبارة عن شبكة تفسيرية تُفرض على المشهد المبرقش للتنوع البشري. هذا هو العنصر النظري الأول لمفهوم العرق. قد يعترض القارئ محقّقاً علي أنه لا يكفي القول بأن النظرية الفلكلورية للعرق تتمثل في فكرة أن البشر يأتون كلٌّ في صُرة منفصلة حسب نوعه، لأن أنواعاً كثيرة من الناس لا يميل أحد إلى التفكير فيها على أنها أعراق. الرجال والنساء نوعان مختلفان، وكذلك الأطفال والبالغون، وكذلك أساتذة الجامعات والأشخاص الذين يبيعون الأحذية. لذا، علينا أن نكون أكثر تحديداً بشأن النوع الذي من المفترض أن تكون عليه الأعراق. من المفترض أن تكون الأعراق ما يسميه الفلاسفة ”الأنواع الطبيعية“. وهي الأنواع التي تشكّل جزءاً من البنية الموضوعية للعالم، وليست ابتكارات بشرية. ذرات الكربون والكواركات تمثّل أنواعاً طبيعية، على عكس أيام الثلاثاء والدولار. الحيوانات الأليفة ليست نوعاً طبيعياً، لأنها لا تملك أي خواص بيولوجية تميزها عن الحيوانات غير الأليفة (ما من سمات بيولوجية تميز الكلاب والقطط وطيور الكناري والأسماك الذهبية عن جميع الكائنات الأخرى). تُعتبر بعض أنواع الحيوانات أليفة، والبعض الآخر لا يعتبر كذلك لا لسبب سوى الممارسات والأعراف البشرية.

لكن الادعاء أن الأعراق تمثّل أنواعاً بشرية طبيعية ما يزال لا يشرح المفهوم الفلكلوري، لأنه لا يُنظر إلى جميع الأنواع البشرية الطبيعية على أنها أعراق. يشمل العرق البشري الذكور والإناث، وهذان (على عكس الأساتذة وبائعي الأحذية) نوعان بشريان طبيعيان، لكننا لا نعتبر الإناث والذكور عرقين مختلفين. لذا، لا بد أن النظرية الفلكلورية للعرق تركز على نوع معين من الأنواع الطبيعية المفترضة.

النسب عنصر مهم للغاية. بعض الأنواع الطبيعية تعتمد على النسب. على سبيل

المثال، لكي يكون شيء ما شيهماً، يكفي أن يكون أبواه شيهمين (أو، على العكس من ذلك، فإن النسل الناتج عن أي شيهمين سيكون بالضرورة شيهماً).^١ مثل الشيهم، من المفترض أن العرق ينتقل عن طريق النسب. وهذه الدعامة الأساسية لأنظمة التخصيص العنصري. وكما أوضحنا سابقاً، عندما واجه خبراء العرق النازي إشكالية من يُعتبر يهودياً ومن لا يُعتبر كذلك، استقروا على معيار النسب. لقد حددوا الوضع العنصري للشخص من خلال نسبه وليس مظهره، أو اللغة التي يتحدث بها، أو الدين الذي يمارسه (على الرغم من أن كل هذه يمكن وضعها في عين الاعتبار في الحالات الغامضة).^٢ وبالمثل، فإن قاعدة دونية النسب كانت ما ثبت الوضع العنصري للناس في مساحة كبيرة من الولايات المتحدة. وبمقارنة هذا العنصر من التفكير العنصري مع طريقة تفكيرنا في الجنس والجندر، من الواضح أنه سيكون من السخافة القول إن الأطفال يرثون جنسهم أو جندرهم من والديهم، لأن كل طفل بشري هو النسل الناتج عن رجل وامرأة. وعلى النقيض من الجنس والجندر، فإن فكرة العرق هي فكرة النوع البشري الطبيعي، أي الانتماء الذي ينتقل عن طريق النسب.

ومن أجل فهم النظرية الفلكلورية فهماً أشمل، نحتاج إلى التعمق أكثر في سببها. ونحتاج إلى النظر في الأمر الذي من المفترض أنه يجعل المرء فرداً من عرق معين، وما الذي من المفترض أن ينتقل من الوالدين إلى الولد ليحدد هويته العرقية. وهذا موضوع الفصل الرابع.

١ لا يتوافق هذا المفهوم الفلكلوري للانتماء إلى الأنواع مع الفكر الدارويني.

See Daniel C. Dennett, "Darwin and the Overdue Demise of Essentialism," in *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*, ed. David Livingstone Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p. 9–22

2 Ehrenreich, *Nazi Ancestral Proof*.

الفصل الرابع

اختلافات جوهرية

النظريات الفلكلورية حول العرق كثيرة، لكن العديد من الباحثين (أنا من بينهم) يعتقدون أن إحدى هذه النظريات أكثر انتشاراً وتجذراً وتدميراً من غيرها، ويطلق عليها الباحثون اسم الماهوية العنصرية (racial essentialism)^١. تعد الماهوية العنصرية مظهراً خاصاً للنزعة السيكلوجية الشاملة المعروفة باسم الماهوية السيكلوجية (psychological essentialism)، والتي تمثل أيضاً جزءاً كبيراً من الأساس السيكلوجي للتجريد من الإنسانية. لهذا، قبل الخوض بصورة أعمق في النظرية الفلكلورية الماهوية للعرق، وارتباطها بالتجريد من الإنسانية، من المهم أن نكون واضحين بشأن طبيعة الماهوية السيكلوجية بالضبط.^٢

قدّم عالما النفس دوغلاس ميدين Douglas Medin وأندرو أورتوني Andrew Ortony مصطلح "الماهوية السيكلوجية" عام ١٩٨٩ على أنه تسمية للميل النفسي

- ١ استخدم اصطلاح "ماهوية" في الكتاب للإشارة إلى النزعة، حفاظاً على الدقة البحثية، و"جوهريّة" للإشارة إلى الخواص المطروحة، لكن للكلمتين المعنى نفسه. (م.)
- ٢ الأدبيات حول الماهوية السيكلوجية كثيرة إلى درجة مروعة، ولكن من أجل مناقشة غنية ومتطورة بصورة خاصة:

Sarah-Jane Leslie, "Essence and Natural Kinds: When Science Meets Preschooler Intuition," in *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 4, ed. Tamar S. Gendler and John Hawthorne (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 108–165.

إلى إسناد خواص جوهرية إلى أنواع معينة من الموجودات.^١ وقول إن كلمة "ماهية" غامضة إبخاسٌ بحقها. للكلمة مجموعة واسعة من المعاني، تتدرّج من اليوميّ إلى الباطنيّ. في الكلام اليومي، ما يُوصف بأنه "جوهريّ" هو شيء مركزيّ أو مهمّ أو لا غنى عنه (كما في "القراءة الأساسية" أو "الأحماض الأمينية الأساسية"). وفي المجال العلمي الأكثر تقنية، يفكر الفلاسفة في فكرة الجوهر منذ ألفي عام على الأقل. تقليدياً، يقارنون بين الخواص الجوهرية والخواص العرضية. الخواص العرضية سماتٌ قد يفترق إليها شيء ويظلّ على ما هو عليه. على سبيل المثال، في هذه اللحظة، تتكون أجسام القراء من عدد محدد من الخلايا، ولكن يمكن أن يكون لديك عدد أكبر أو أقل من الخلايا ويظلّ كل منهم الشخص ذاته. لنفترض أن جسم قارئ يتكون الآن من سبعة وثلاثين تريليون خلية، وفي الخمس عشرة ثانية القادمة سوف تموت تسعة وستون منها. حقيقة أنه سيكون لديه بعد ذلك ٣٦,٩٩٩,٩٩٩,٩٩٩,٩٣١ خلية فقط لن يقلل من ماهيته. سوف يحتفظ بخواصه الجوهرية ويفقد واحدة عرضية. وعلى النقيض من ذلك، الخواص الجوهرية هي تلك التي لا يمكن للشيء أن يفترق إليها ويظل محتفظاً بهويته. على سبيل المثال، كون القارئ حيواناً ثديياً يمثل إحدى خواصه الجوهرية. لا يمكنه أن يكون محارة، أو إبهامي اليسرى، أو جسر بروكلين، ويظل ذاته. إذا لوح ساحر بعضاً سحرية وحول القارئ إلى جسر بروكلين، فسوف يختفي من الوجود على الفور.

وبعد هذه النقطة، لا نجد أكثر من تشعّبات تفصيلية غير ذات فائدة. تطوف مفاهيم دقيقة كثيرة جداً للماهويات في عالم الفلسفة ولا تعني موضوعنا. بدلاً من ذلك، أريد أن أضع الباطنيّ جانباً وأركز على التمييز بين مفهومين مختلفين تماماً عن الجوهر، مفهومان قد يؤدي عدم التمييز بينهما إلى خلطٍ هائل. أحدهما "الماهيات التصنيفية". تمثّل الماهيات التصنيفية الخواص المميزة للشيء، كل تلك الميزات التي تجعل الشيء على ما هو عليه. عندما عرّف أفلاطون البشر بأنهم "حيوانات بلا ريش تمشي على قدمين" (واقتحم ديوجين Diogenes الساخر ندوته وهو يلوح بدجاجة منتوفة ويقول:

1 Douglas Medin and Andrew Ortony, "Psychological Essentialism," in *Similarity and Analogical Reasoning*, ed. Stella Vosniadou and Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 179–195.

”هاكم إنسان أفلاطون!“)، كان يحاول تحديد الماهية التصنيفية لكون المرء إنساناً. يمكن لأي شيء أن يملك ماهية تصنيفية، حتى البنى الاجتماعية. على سبيل المثال، جزء من الماهية التصنيفية ليوم الخميس هو ”اليوم الذي يلي الأربعاء“.

لكن أعضاء الأنواع الطبيعية هم وحدهم من يملكون ماهيةً عليّة (causal essences). من المفترض أن تكون خواص أساسية ”عميقة“ يمتلكها جميع أفراد النوع الواحد فقط. من المفترض أن امتلاك ماهية عليّة هو ما يجعل الفرد عضواً في نوع طبيعي. تصوّر هذه الماهيات على أنها تتخلل الأجزاء الداخلية للأشياء التي تحتوي عليها، وترسم حدوداً صارمة بين الأنواع، وتبقى ثابتة في مواجهة التغيرات السطحية. الماهيات العلية تمثل كيانات نظرية. من المفترض أن تكون غير قابلة للرصد ولكنها في الوقت نفسه مسؤولة سببياً عن الخواص القابلة للرصد والتي تعتبر نموذجية لأفراد النوع الواحد. على وجه الخصوص، يرتبط التفكير الماهويّ بعالم الكائنات الحية، بما فيها الكائنات البشرية.^١

وفقاً لعلماء النفس الذين درسوا نزعاتنا الماهوية، لا يسعنا إلا أن نميل إلى التفكير في العالم باعتباره مأهولاً بأنواع طبيعية محددة بحدود صارمة، ولا يسعنا إلا أن نفكر في أن أعضاء هذه الأنواع الطبيعية تملك ماهيات. قد يبدو هذا مريباً بالنسبة للقراء. قد يقول قارئ بنية طيبة إنه لا يعتقد أن أنواع الكائنات الحية تمثل أنواعاً طبيعية، أو ينكر أن الحيوانات تملك جواهر خفية تجعلها تندرج ضمن أنواع الحيوانات التي تندرج تحتها بالفعل. هذه استجابة مفهومة، لكنها لا تتوافق مع الطبيعة التي عادة ما تكون مُضمنةً للإدراك الماهويّ. كما تؤكد الفيلسوفة سارة-جين ليزلي Sarah-Jane Leslie، من الممكن قمع العقلية الماهوية، لكن لعله من غير الممكن التغلب عليها.^٢ يمكن للتعليم العلمي أن يمنع الميل إلى التفكير صراحةً في الجينوم البشري باعتباره

١ ما من جواب لمسألة ما إذا كانت الماهوية السيكلوجية تنطبق بشكل أساسي على الأنواع البيولوجية. ومع ذلك، فمن الواضح أن التفكير الماهويّ متفش في التفكير في التصنيفات البيولوجية.

Susan Gelman, *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought* (New York: Oxford University Press, 2003).

2 Leslie, "Essence and Natural Kinds."

جوهراً مخفياً أو تخيل أن الأنواع تمثل أنواع كائنات حية محددة بحدود دقيقة. لكن هذه النزعات لا تتلاشى مع التعليم، إنما تصبح تتوارى وحسب.

قد يبدو أن الماهية العلية تحلّى بمكانة علمية، لأن العلم النظري يتاجر بخواص الأشياء "العميقة" التي تحدد شكلها وسلوكها الخارجي. الماهوية العلية معقولة في مجالات الفيزياء والكيمياء. العناصر الكيميائية تملك ماهيات عليّة. يمكن إيجاد الماهية العلية للأوكسجين في بنيته المجهرية. كل ما هو أوكسجين يملك هذا النوع من البنية المجهرية، وكل ما يملك هذا النوع من البنية المجهرية يُعد أوكسجيناً. وتفسر البنية المجهرية للأوكسجين خواصه القابلة للرصد، مثل قابليته للذوبان في الماء ودرجة الحرارة التي يتكف عندها ودوره في الاحتراق وما إلى ذلك. يمكن قبول الماهوية إلى حد ما في المجالين الكيميائي والفيزيائي، لكنها تفشل في تفسير الظواهر البيولوجية.^١

ويجدر التأمّن للتفكير في سبب عدم اتساق النزعة الماهوية حول الأنواع مع البيولوجيا، لأن التحيزات الماهوية تملك هذا التأثير القوي والشامل على كيفية رؤيتنا لعالم الكائنات الحية. من الصعب للغاية مقاومة العقلية الماهوية، إلى درجة أنه حتى أولئك الذين يدركون أنها مجرد تحيز نفسي لا يدعمه دليل علمي من المرجح أن يزّلوا ويقعوا فيها ما لم يظلوا متيقظين. الفيلسوف بول غريفيثس Paul Griffiths واحد من عدد من العلماء الذين أوضحوا سبب عدم توافق الصورة الماهوية للأنواع مع المنظور العلمي. ويشير إلى أن الصورة الماهوية:

هي بالضبط... منظور الأنواع التي كان على داروين أن ينحّيها من أجل إثبات التحول التدريجي من نوع إلى آخر. الأنواع ليست أصنافاً تتوافق معها الكائنات الفردية بشكل ناقص إلى حد ما، إنما مجردات من

١ من أجل مناقشة جيدة حول الماهوية في الكيمياء، انظر ليزلي:

Leslie, "Essence and Natural Kinds."

من أجل تفسير لسبب عدم نجاح تطبيقها في علم الأحياء:

Daniel C. Dennett, "Darwin and the Overdue Demise of Essentialism," in *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*, ed. David Livingstone Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p. 9–22.

مجموعات الاختلافات المتداخلة التي تشكل المجموعات الفعلية لذلك النوع. يصبح التصنيف واضحاً عند العمل على نطاقات جغرافية وزمانية أكبر. تصنف العديد من الأنواع بعضها بعضاً مكانياً، وكلها تصنف زمانياً. عند وجود أفراد وسط بين نوعين بسبب التهجين أو الانتواع غير المكتمل، فمن غير المنطقي أن نتساءل إذا كان هؤلاء الأفراد ينتمون "حقاً" إلى نوع أو آخر. يفترض هذا السؤال أن هذا النوع هو أكثر من مجرد تجريد للأفراد المتنوعين الذين يشكلونه.¹

للتوضيح: من وجهة نظر جوهرية، فإن ما يجعل الحيوان شيهماً أميركياً شمالياً هو امتلاكه لجوهر الشيهم. ومن المفترض أن يكون هذا الجوهر شيئاً تملكه الشياهم جميعها، ولا يملكه سواها. علاوة على ذلك، من المفترض أن يكون جوهر الشيهم مسؤولاً سببياً عن السمات القابلة للرصد والتي تعتبر نموذجية للشيهم، مثل لونه الرمادي، وامتلاكه أربع أرجل، وكونه مغطى بريشات حادة. فكرة أن ثمة أنواعاً محددة بحدود صارمة ولكل منها طابع فريد من المفترض أن تفسر سبب وجود العديد من أنواع الكائنات الحية: الشياهم مختلفة عن الطيور الزرقاء لأن للشياهم جوهر الشيهم وللطيور الزرقاء جوهر الطائر الأزرق.

في ظاهر الأمر، إذا كانت السمات القابلة للرصد لأعضاء نوع بيولوجي ناجمة عن جوهرها، وإذا كان لكل عضو في نوع ما الجوهر ذاته، ألا ينبغي أن يكون كل أعضاء النوع متماثلين تماماً؟ كيف يمكن للماهوية أن تفسر حقيقة أنه ما من شيهمين متشابهين تماماً، وأن بعضها (الشيهم الأهمق مثلاً) ينحرف كثيراً عن معايير النوع؟ وهنا يظهر دور عنصر ثانٍ من النظرية الفلكلورية، عنصرٌ لم تركز عليه أدبيات علم النفس إلا أنه مهم جداً من أجل فهم كل من الإدراك العنصري والتجريد من الإنسانية، وهو مفهوم النمو (development). وفقاً للنظرية الماهوية الفلكلورية، نمو أي فرد ينبع من دافع داخلي. وليس النمو سوى كشف تدريجي لجوهر الفرد مع مرور الوقت. ومن هذا المنظور، إذا استُكمل النمو تماماً دون عقبات أو انحرافات، فكلُّ عضو

1 Paul E. Griffiths, "What Is Innateness?," in *Arguing about Human Nature: Contemporary Debates*, ed. Stephen M. Downes and Edouard Machery (New York: Routledge, 2013).

بيولوجي سيجسد كل السمات النموذجية لأعضاء نوعه. إذا كان الأمر كذلك، فإن كل شيء سيكون شيئاً نموذجياً، لا يمتلك إلا كل الصفات التي يجب أن تملكها الشياهم. يمكن صياغة هذه النقطة بهذه الطريقة: ينتمي الفرد انتماءً حقيقياً لنوعه فينمو دون عقبات، بالإضافة إلى أن الانحرافات عن المسار التطوري المثالي داخل النوع تؤدي إلى اختلافات داخل النوع.¹ وفي حالات الانحراف الشديد، قد يختلف مظهر الفرد بشكل كبير عما يميز نوعه إلى درجة أنه لا يعود ممكناً تمييز أنه ينتمي إلى ذلك النوع. تُجيز النظرية الفلكلورية أن الحيوان قد يبدو ويتصرف بطرق تختلف عن المظهر والسلوك اللذين يميز بهما الشيهم عموماً، ومع ذلك يظل شيئاً بحكم امتلاكه لجوهر الشيهم.

للعقلية البيولوجية الفلكلورية ثلاثة جوانب إضافية مهمة يجب الإشارة إليها قبل أن نمضي قدماً.² الأول هو أن الجواهر تلجّ للتعبير عن نفسها، لذلك حتى لو لم يكن الجوهر ظاهراً، فإنه سيظهر إذا أزيحت العواقب التي تحول دون التعبير عنه أو أزيلت. يجسد عالم الأنثروبولوجيا المعرفية دان سبيربر Dan Sperber الفكرة على النحو التالي: "إذا كان الحيوان لا يمتلك بالفعل سمة تُنسب إليه تعريفاً، فإنه يمتلكها تقديراً: لا في مظهره إنما في طبيعته"³. ويتعلق الجانب الثاني بالبعد المعياري (normative dimension) للافتراضات الماهوية: الاعتقاد بأنه "من الطبيعي" للأفراد أن يجسّدوا جوهرهم، لأن الجوهر يحدد كيف ينبغي أن يكون الفرد، وبالتالي فإن "الأفراد الذين ينحرفون عن حالتهم الطبيعية مشوّهون"⁴. وثالثاً، امتلاك جوهر نوع طبيعي معين يُفترض أن يكون مطلقاً (absolute) لا تزايدياً (incremental). امتلاك الجوهر هو امتلاكه بالكامل، ووفق صياغة عالمي النفس جيل ديسندراك Gil Diesendruck وسوزان جيلمان Susan Gelman لهذه الفكرة:

- 1 See Eliot Sober, "Evolution, Population Thinking and Essentialism," *Philosophy of Science* 47, no. 3 (1980): p. 350-383.
- 2 Griffiths, "What Is Innateness?"
- 3 Dan Sperber, "Why Are Perfect Animals, Hybrids, and Monsters Food for Symbolic Thought?," *Method & Theory in the Study of Religion* 8, no. 2 (1996): p. 157.
- 4 Griffiths, "What Is Innateness?," p. 123.

يُعتقد أن كل أعضاء فئة معينة يملكون خواص الفئة الأساسية بالدرجة ذاتها، وبالتالي يُعتبرون أعضاء في الفئة بالقدر نفسه. ومع ذلك، قد يختلف أعضاء الفئة وفق نموذجية (typicality) سماتهم غير الأساسية (مثل المظهر الجسدي)، وبالتالي قد يختلفون في مدى دقة تمثيلهم لفئتهم. يحاول التفسير الماهويّ إذاً أن يضبط الحدس القائل إنه، على سبيل المثال، على الرغم من كون كلب التشيواوا أو كلب الراعي الألماني يختلفان في تمثيلهما لفئة الكلاب، فالأول كلبٌ بقدر ما الأخير كلب. وبصورة أوسع، يرى التفسير الماهويّ أن تصنيف الفئات قضية تخضع لقانون الكل أو اللاشيء: يُحكم على العناصر حكماً مطلقاً على أنها أعضاء تنتمي إلى فئتها أو لا تنتمي.¹

لذلك، وفقاً للنظرية الفلكلورية، انتماء العضو إلى نوع ما هو قضية مطلقة. لا يمكن للحيوان أن يكون شيهماً بدرجة أقل أو أكبر: لا بدّ أن يكون شيهماً بالكامل أو لا يكون شيهماً على الإطلاق. سائبين لاحقاً، في الفصل ١٢ السبب وراء اعتبار هذه السمة مهمة لتفسير الفينومينولوجيا المميّزة للتجريد من الإنسانية.

من الروح إلى الجينوم ومن الجينوم إلى العرق

في القرون الماضية، غالباً ما كان جوهر الكائن يُحدّد عن طريق "الروح". كان من المفترض أن يحدد نوع الكائن نوع الروح التي يملكها. وفقاً للإطار الأرسطي، الذي حمل تأثيراً مهماً على الفكر الفلسفي والعلمي المسيحي والمسلم واليهودي، كان يُعتقد أن الروح نُفخت حتى في النباتات والحيوانات. للنباتات أرواح "نباتية" ما دامت تنمو وتكاثر، وهذا ما تملكه الحيوانات أيضاً، بالإضافة إلى روح "حساسة" تسمح لها بالحصول على إدراكات حسية. وتميز الإنسان بروح "عاقلة" يفتقر إليها

1 Gil Diesendruck and Susan A. Gelman, "Domain Differences in Absolute Judgments of Category Membership: Evidence for an Essentialist Account of Categorization," *Psychonomic Bulletin & Review* 6, no. 2 (1999): p. 338–339.

النبات والحيوان. يعتقد الأرسطيون أن هذا ما يميزنا عن الكائنات "الدنيا"، وبالتالي هو ما يجعلنا بشراً. من المهم أن نأخذ في الاعتبار أن المفهوم الأرسطي للنفس ليس نوعاً من الأعضاء الميتافيزيقية، بل شكل من أشكال الحياة. ومن هذا المنظور، فإن القول إن الكائن "يملك" روحاً عقلانية هو مجرد القول إن لديه إمكانية الوصول إلى العقلانية.

على الرغم من أن النظرية الأرسطية عن الروح قد تبدو مجرد تأملات أرسطوطي يوناني يملك الكثير من الوقت بين يديه ليتأمل في الفراغ، فقد حملت هذه النظرية تداعيات واسعة ورهيبة. استخدم أرسطو نظريته لتبرير مؤسسة العبودية. وقال إن بعض الناس "عبيد بطبيعتهم" (وهي فئة تشمل الجميع تقريباً باستثناء الذكور اليونانيين ذوي النسب الرفيع) لأنهم يمتلكون القدرة على العقلانية بدرجة غير كاملة للغاية. لم يذهب أرسطو إلى حد القول إن البرابرة يفتقرون إلى العقلانية تماماً، وهو ما كان سيستبعدهم من فئة البشر ويصنفهم مع الحيوانات غير البشرية. كان البرابرة بشراً لأنهم كانوا يمتلكون عقلانية، وإن كانت معيبة، من الدرجة الثالثة من العقلانية. على عكس الحيوانات غير البشرية، التي هي تماماً فالبربري غير قادر على العقلانية، "يشارك في العقل إلى حد فهمه، لكنه لا يمتلكه بنفسه"^١. وبعبارة أخرى، فإن أشباه الوحوش هؤلاء يملكون القدرة على الاستجابة للعقل، لكنهم لا يفعلون ذلك. لديهم ما يكفي لبدء ذلك، فهم يفتقرون إلى العنصر "التداولي" للعقلانية.^٢ وادعى أرسطو أيضاً أن البرابرة يمكنهم المشاركة، ولو بشكل غير مباشر، في شكل أعلى من الحياة من خلال إخضاع أنفسهم لأسيادهم اليونانيين. وبما أن هذا أمر جيد، فإنه يترتب على ذلك أنه يجب على اليونانيين استعباد البرابرة، وأن البرابرة مدينون لأنفسهم بأن يتم استعبادهم من قبل اليونانيين، لأن هذا يسمح لهم بالمشاركة في شكل أعلى من

1 Aristotle, *Politics*, 1.5, 1254b20–23. Cited in Malcolm Heath, "Aristotle on Natural Slavery," *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* 53, no. 3 (2008): p. 262.

٢ أشباه المتوحشين لأنه على الرغم من أن أرسطو يقارن بين العبيد الطبيعيين والحيوانات غير البشرية، كان يعتبر العبيد الطبيعيين كائنات بشرية.

Heath, "Aristotle on Natural Slavery," p. 258–259.

الحياة. وكما قال مالكولم هيث Malcolm Heath على نحو مناسب، يعتقد أرسطو أن السيد هو "نوع من البدائل المعرفية" للعبد.^١

ميز أرسطو العبودية الطبيعية عن العبودية كمؤسسة اجتماعية. ومن وجهة نظره، يجب استعباد العبيد الطبيعيين فقط. وبالمثل، كان يعتقد أن النساء يعانين من التقزم، وأنهن كائنات بشرية متخلفة بشكل مزمن ويجب أن يخضعن للرجال اليونانيين.^٢

يتضح من هذا الملخص أن أرسطو رأى أن العالم الاجتماعي والبيولوجي له تنظيم هرمي. كان الرجال اليونانيون فوق النساء اليونانيات، اللواتي كنّ فوق الرجال البرابرة، الذين كانوا (على الأرجح) فوق النساء البربريات، اللواتي كنّ فوق الحيوانات غير البشرية.^٣ كانت آراء أرسطو حول العبودية الطبيعية مؤثرة بشكل كبير لأكثر من ألفي عام بعد وفاته... إن فكرة أن مجموعات كاملة من الناس معيبة، وبالتالي تستفيد من سيطرة رؤسائهم عليها، كانت فكرة جذابة للغاية للمدافعين عن الاستعمار والعبودية. ولعل المثال الأكثر شهرة هو الحوار الذي دار بين الراهب الدومينيكي بارتولومي دي لاس كاساس Bartolomé de las Casas والفقيه خوان جينيس دي سيولفيدا Juan Ginés de Sepúlveda في عام ١٥٥٠، حول مسألة ما إذا كان السكان الأصليون للإمبراطورية الإسبانية في العالم الجديد عبيداً طبيعيين أم لا. وبالتالي هل يجوز استعبادهم أم لا. تكراراً لأرسطو ولكن مع المضي قدماً في استبعاد الهنود من العضوية في العائلة البشرية، ادعى سيولفيدا أن "برابرة العالم الجديد... هم أقل شأنًا من الإسبان مثل الأطفال بالنسبة للبالغين والنساء مقارنة بالرجال. والفرق بينهما كبير مثل... يغريني أن أقول، بين الرجال والقرود". كتب هاربر، الذي لم يكن سوى واحد من كثيرين ممن جندوا سلطة أرسطو لدعم هذه المؤسسة، عن السود بأنهم "يقتربون من طبيعة

1 Heath, "Aristotle on Natural Slavery," p. 262.

2 Martha Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics," in *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, ed. J. E. J. Altham and Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

3 Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

4 Siep Stuurman, *The Invention of Humanity: Equality and Cultural Difference in World History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017), p. 225.

الخلق الوحشي، ربما من أي شعب آخر على وجه الكرة الأرضية. اسمحوالي أن أسأل ما إذا كان هذا الشعب لا يقدم المادة نفسها التي يجب أن يصنع منها العبيد، وما إذا كان جعلهم عبيداً للسادة المتحضرين هو تحسين لحالتهم؟^١

بالنسبة لأرسطو، كانت الروح شكلاً من أشكال الحياة وليست شيئاً يمتلكه الناس. ولكن مع مرور الوقت، تم استبدال الروح العقلانية الأرسطية بالمفهوم المسيحي للروح الخالدة، وهو شيء غير مادي يحدد وجوده أو غيابه ما إذا كان الكائن إنساناً أم لا. توضح كتابات رجل الدين الأنجليكاني مورغان غودوين Morgan Godwyn في القرن السابع عشر أن المستعمرين البريطانيين في العالم الجديد اعتبروا الأفارقة المستعبدين يفتقرون إلى الأرواح بهذا المعنى، وبالتالي أقل من البشر. كتب غودوين أنه تم إخباره "على انفراد (كما لو كان الأمر في الظلام)... أن [كذا] الزوج، على الرغم من أنهم يحملون في شكلهم بعض أوجه التشابه من الرجولة، إلا أنهم في الواقع ليسوا رجالاً" وأنهم "بلا إنسان ولا روح؛ تم حسابهم بل تصنيفهم مع المتوحشين" - "مخلوقات خالية من النفوس، ليتم تصنيفها بين الوحوش المتوحشة، ومعاملتها وفقاً لذلك"^٢. حتى خلال القرن التاسع عشر، غالباً ما كان يقال للأشخاص المستعبدين في الولايات المتحدة أنهم ليس لديهم أرواح. يتذكر أحد العبيد السابقين، الذي تمت مقابله في أواخر الثلاثينيات، أن أحد الواعظين قال له إن "البيض فقط لديهم أرواح ويذهبون إلى الجنة" وأنه "إن كان للكلاب أرواح، فللزوج أرواح"^٣.

نادراً ما يتم الاستشهاد بامتلاك الروح كميّار للإنسانية في المجتمعات العلمانية اليوم. وبدلاً من ذلك، قمنا بتفويض هذا الدور إلى الجينوم، الذي تم تكليفه بأهمية

1 William Harper, Memoir on Slavery, Read before the Society for the Advancement of Learning, of South Carolina, at Its Annual Meeting at Columbia, 1837 (Charleston, SC: James Burger, 1838), p. 37.

2 Morgan Godwyn, *The Negro's & Indians Advocate, Suing for Their Admission into the Church, or, A Persuasive to the Instructing and Baptizing of the Negro's and Indians in Our Plantations* (London: J.D., 1680), p. 3; Morgan Godwyn, "A Brief Account of Religion, in the Plantations, with the Causes of the Neglect and Decay Thereof in Those Parts," in *Some Proposals towards Propagating of the Gospel in Our American Plantations*, ed. Francis Brokesby (London: G. Sawbridge, 1708), p. 3.

3 Mia Bay, *The White Image in the Black Mind: African-American Ideas about White People, 1830-1925* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 124.

ميتافيزيقية شعبية تمتد إلى ما هو أبعد من أي شيء يخبرنا به العلم عن الدور البيولوجي للحمض النووي.^١ وكما لاحظ عالما الاجتماع دوروثي نيلكين Dorothy Nelkin وسوزان ليندي Susan Lindee:

تحدد الصور الروحية نغمة الروايات الشائعة عن الحمض النووي، مما يغذي روايات الجوهريّة الجينية ويمنح قوى غامضة للبنية الجزيئية. في الواقع، اتخذ الحمض النووي معنىً ثقافياً مشابهاً لمعنى الروح الكتابية. لقد أصبح كياناً مقدساً، وطريقة لاستكشاف الأسئلة الأساسية حول حياة الإنسان، ولتحديد جوهر الوجود الإنساني، وتخيّل الخلود تماماً كما فعلت الروح المسيحية. قدّم مفهوماً نموذجياً يمكن من خلاله فهم الشخص واستمرارية الذات، فيظهر الحمض النووي في الثقافة الشعبية ككيان شبيه بالروح، ويظهر الجينوم على شكل "مادة صلبة". وبنية ثابتة يمكنها أن تحدد الحدود وتراقب الحدود بين البشر والحيوانات، بين الإنسان والآلة، بين الذات والآخرين، بين "هم" و"نحن".^٢

وباعتبار أن دور الحمض النووي شمل كونه حاملاً للجوهر، ليس من المستغرب أن يُستدعى في كثير من الأحيان للتحقق من صحة المفاهيم السائدة للعرق. إن كانت الجينات ما يحدد انتساب الناس إلى عرق أو آخر، فهل يمكن أن يكون العلم قد أثبت صحة الماهوية العنصرية؟

الأشخاص الذين لا يعرفون العلوم الأساسية، إنما يملكون قناعة غامضة بأن العرق موجود في حمضنا النووي بطريقة أو بأخرى، يميلون إلى الاعتقاد بوجود جينات "مخصصة" للعرق. وهي الفكرة بأن ثمة فجوات حادة في تركيبنا الجينية بما يتوافق

1 Ilan Dar Nimrod and Steven J. Heine, "Genetic Essentialism: On the Deceptive Determinism of DNA," *Psychological Bulletin* 137, no. 5 (2011): p. 800-818.

2 Dorothy Nelkin and M. Susan Lindee, *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon* (New York: W. H. Freeman, 1995), p. 40-43.

من أجل وصف موجز ولسل لدور الجينات الأيديولوجي:

Stuart Newman, "The Divisive Gene," *Monthly Review* 72, no. 8 (January 2020).

توافقاً مثالياً أو شبه مثالي مع الأقسام العرقية التقليدية للعائلة البشرية. ولتوضيح هذه النقطة بالوضوح المستحق، الفكرة القائلة بوجود جينات "بيضاء" وجينات "سوداء" وجينات "آسيوية" وما إلى ذلك، هي ما يقرر انتماء فردٍ إلى عرقٍ أو آخر. هذا الافتراض الذي ينقل ببساطة الماهوية العنصرية إلى الجينوم، ليس له أي مصداقية علمية. على الرغم من أن فكرة توافق الانقسامات العرقية مع فئات بيولوجية حقيقية قد بدأت تتلاشى في وقت مبكر من القرن العشرين، وعلى الأخص رداً على الفطائع الناجمة عن العنصرية العلمية النازية، كان الحدث الحاسم في تراجعها عملاً كتبه عالم الوراثة بجامعة هارفارد ريتشارد ليونتين Richard Lewontin. في بحثه الذي نشره عام ١٩٧٢ تحت عنوان "The Apportionment of Human Diversity" [تقسيم التنوع البشري]، جادل ليونتن على أسس تجريبية بأن التباين الجيني بين أفراد من عرق معين يفوق بكثير، في المتوسط، التباين الوراثي بين أفراد من أعراق مختلفة. وبعبارة أخرى، لا تمثل الاختلافات العرقية سوى نسبة صغيرة من الاختلافات بين الناس، وبالتالي فهي ليست ذات أهمية كبيرة بيولوجياً.

دعوني أوضح هذا الادعاء قليلاً. البشر جميعهم متطابقون عملياً على المستوى الجيني. ومع ذلك، ثمة بعض الأماكن أو "المواقع" في الجينوم لدينا والتي يمكن أن تشغلها "إصدارات" مختلفة من الجين. تُسمى هذه المتغيرات "أليلات"، ويفسر التباين بين الأليلات الكثير من اختلافاتنا الفردية. على سبيل المثال، حقيقة أن شخصاً ما يملك شعراً سابلاً وآخر شعره مجعد تنتج من وجود أليلات مختلفة في المواقع التي تتحكم في طبيعة الشعر. ووضوحاً، بعض الاختلافات واسعة النطاق بين مجموعات كاملة من الناس من المرجح أن تتوافق مع الاختلافات في توزيع الأليلات: الأليلات التي تنتج الشعر المجعد ستكون أكثر تواتراً في المجموعات السكانية التي يمتلك فيها كل فرد تقريباً شعراً من هذا النوع مقارنة بالمجموعات السكانية التي يكون فيها عدد قليل من الأشخاص لديهم شعر مجعد (لا ينبغي أن يفهم هذا على أنه يعني أن الاختلافات في طبيعة الشعر تحدثها دائماً الأليلات نفسها، أو أن الأليلات ذات الصلة لا تعتمد على وجود أليلات أخرى لإنتاج هذا التأثير).

وقد استعرضت دراسة ليونتن الشهيرة التباين الأليلي عند سبعة عشر موقعاً فقط. ومع

ذلك، مع تحسّن التكنولوجيا أصبح من الممكن إجراء تحليلات بطموح أعلى للتنوع الجينيّ بين المجموعات مع تناول أعداد أكبر بكثير من المواقع. وترافق ظهور عدة أليلات معاً ظهوراً متكرراً في جماعة سكانية ما، يُشكّل ما يُسمى ”عنقوداً“ (cluster). يستخدم الباحثون في علم الوراثة برنامجاً حاسوبياً يسمى STRUCTURE [البنية] (لأنه يحلّل ما يسميه العلماء ”البنية السكانية“) من أجل اكتشاف مثل هذه العناقيد في البيانات الجينية التي سبق جمعها. يتضمن استخدام برنامج STRUCTURE لتقسيم البيانات إلى عدد من العناقيد التي يحددها الباحثون مسبقاً. لا يبحث برنامج STRUCTURE عن الأليلات التي تميز أي جماعة من الناس (كما في التصور الماهويّ الساذج حول جينات العرق). بل يستخدم الحقائق الإحصائية حول تكرارات الأليلات للتمييز بين عناقيد الجماعات السكانية. يمكن تصوّر أن العناقيد تحدد النمط الجيني المتوسط (average genotype) للجماعة بأكملها وليس النمط الجيني الفعلي لأفراد الجماعة.

لقد تشجّع المناصرون للعرق بفعل حقيقة أنه إذا أخذت عينة البيانات الجينية من جميع أنحاء العالم وطلب من برنامج STRUCTURE تقسيم البيانات إلى خمسة عناقيد، نجد أنه يجمع الأفراد جغرافياً بصورة تتطابق نوعاً ما مع تقسيم البشرية إلى خمسة أعراق: إفريقية والأميركتين وأوقيانوسيا وشرق آسيا وأوروبا-الشرق الأوسط-آسيا الوسطى. ومع ذلك، فإن الادعاء بأن برنامج STRUCTURE يثبت الواقع البيولوجي للعرق علمياً موضع شكّ. لقد أثار العلماء والباحثون العديد من الاعتراضات الواضحة على هذا التفسير لما يكشفه برنامج STRUCTURE حول التنوع الجيني بين المجموعات السكانية البشرية، وعارضوا الرأي القائل إن العناقيد السكانية تمثّل أعراقاً.¹

1 Deborah A. Bolnick, "Individual Ancestry Inference and the Reification of Race as a Biological Phenomenon," in *Revisiting Race in the Genomic Age*, ed. Sarah S. Richardson, Sandra Soo-Jin Lee, and Barbara A. Koenig (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2008), p. 70-85.

Jonathan M. Kaplan and Rasmus G. Winther, "Ontologies and Politics of Bio-Genomic 'Race,'" *Theoria* 60, no. 3 (2013): p. 54-80.

Jonathan M. Kaplan and Rasmus G. Winther, "Prisoners of Abstraction? The Theory and Measure of Genetic Variation, and the Very Concept of 'Race,'" *Biological Theory* 7, no. 4 (2013): p. 401-412.

Koffi N. Maglo, Tesfaye B. Mersha and Lisa J. Martin, "Population Genomics and the

تدور هذه الحجج حول قضايا تجريبية أو منهجية، لكن الادعاء بأن الحقائق الإحصائية حول الجماعات السكانية يمكن أن تؤكد حقيقة العرق يمكن أن يكون خاطئاً وفق أسس مفاهيمية.

بعض الخواص لا يمكن أن يتمتع بها سوى الأفراد، مثل الصلع. يمكن أن يكون الأفراد صلعاً لكن لا يمكن أن تكون مجموعات الأشخاص صلعاً. لتحقيق الصلع، ينبغي أن يكون لموضوع البحث رأس. للأفراد رؤوس، لكن المجموعات لا تملك رؤوساً. لنفترض أن حفنة من الأشخاص الصلعان أسسوا نادياً اجتماعياً وسمّوه "نادي الرأس المصفوع". رغم أنه سيكون من الصحيح قول إن كل عضو في "نادي الرأس المصفوع" أصلع، إلا أنه سيكون من الخطأ قول إن "نادي الرأس المصفوع" أصلع. نظراً إلى عدم امتلاكها لرأس، لا يمكن للجماعة المكونة بالكامل من الأشخاص الصلعان أن تكون في حد ذاتها صلعاء. إذا تحدثنا بلغة فضفاضة، يمكن للمرء أن يشير إلى هذه الجماعة باسم "نادي الصلعان"، لكن أعضاء النادي هم الصلع في الواقع، لا النادي. إن نسب خواص الأجزاء (الصلع) إلى الكل (النادي) هو ارتكاب ما يعرف بالمغالطة التركيبية (fallacy of composition)، أي مغالطة الاعتقاد بأن ما ينطبق على أجزاء الشيء ينبغي أن يكون صحيحاً أيضاً بالنسبة للشيء المكوّن من هذه الأجزاء.

وللمجموعات بدورها خواص ليست سمات للأفراد الذين يشكلون تلك المجموعات. إسناد هذا النوع من الخواص إلى أفراد ارتكاباً لما يسمى مغالطة التفكيك (the fallacy of division)، وهي مقابلة لمغالطة التركيب. وعلى سبيل المثال، وفقاً لمكتب الإحصاء الأميركي، متوسط عمر المرأة الأميركية في عام ٢٠١٢ كان

Statistical Values of Race: An Interdisciplinary Perspective on the Biological Classification of Human Populations and Implications for Clinical Genetic Epidemiological Research," *Frontiers in Genetics* 7, no. 22 (2016), <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fgene.2016.00022/full>.

Melissa Wills, "Are Clusters Races? A Discussion of the Rhetorical Appropriation of Rosenberg et al.'s 'Genetic Structure of Human Populations,'" *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*, 9, no. 12 (2017), <http://dx.doi.org/10.3998/ptb.6959004.0009.012>.

Adam Hochman, "Against the New Racial Naturalism," *Journal of Philosophy* 110, no. 6 (2013): p. 331–351.

٣٨,١ سنة. ولكن سيكون من الخطأ أن يوصلنا ذلك إلى استنتاج أن متوسط عمر أي امرأة هو ٣٨,١ سنة، لأن النساء ليس لديهن متوسط عمر. إن بنيات مثل "متوسط العمر" تعطينا معلومات عن تجمعات الأفراد، لكنها لا تنطبق على الأفراد الذين يشكلون التجمّع.

الادّعاء أنّ النادي أصلع، أو أنّ امرأة ما لديها متوسط العمر، يمثل خطأ في التصنيف، كما سبق أن أوضحنا في الفصل الأول. وبالمثل، فالقول إنّ قياسات تكرارات الأليلات تدعم المفاهيم الفلكلورية للعرق قولٌ مبنيٌّ على خطأ في التصنيف، وإن كان خطأً مبهماً. لمعرفة السبب، يجب أن نبدأ بالنظر فيما إذا كان الناس يعتبرون العرق خاصية للأفراد، أو خاصية للمجموعات، أو خاصية لكليهما. من الواضح أن العرق من المفترض أن يكون سمة من سمات الأفراد، وإلا فلن يكون من المنطقي القول إن باراك أوباما Barack Obama كان أول رئيس أسود للولايات المتحدة.^١ "الأعراق"، بالمعنى الجماعي، تُعرّف على أنها مجموعات لا تتكون إلا من جميع الأفراد الذين ينتمون إلى عرق معين، ولكن الأعراق ذاتها - مجموعات الأفراد الذين يشكلون العرق - لا تملك خواص عنصرية (العرق الأبيض هو مجموع الأفراد الذين يملكون خاصية كونهم بيضاً، لكن العرق الأبيض بحد ذاته يشكّله مجموع الأفراد الذين يملكون خاصية كونهم بيضاً، ولا يملك العرق بخاصية كونه أبيض مثلاً لا يملك "نادي الرأس المنصفوع" خاصية كونه أصلع).

تكرارات الأليل، مثل متوسط عمر المرأة الأمريكية، تُعتبر خواص إحصائية لمجموع السكان لا خواص للأفراد. لذلك، على الرغم من أن الحقائق حول تكرارات الأليلات المختلفة في مجموعات سكانية مختلفة قد توفر الأساس لمفهوم علمي للعرق (أقول "ربما" لوجود أسباب أخرى للشك في إمكانية القيام بذلك)، إلا أنه لا يمكن مساواة العناقيد الجينية بمفاهيم العرق العادية، ولا يستطيع المنادون بالماهوية العنصرية اللجوء إلى الدراسات الجينية للبنية السكانية من أجل الحصول على إثباتات.

١ من أجل المزيد من الأمثلة:

Sopan Deb, "Obama Portraits 'Push Us to Think More,' Readers Say," *New York Times*, February 18, 2018.

تشكل الماهوية العنصرية حالة خاصة من الماهوية السيكلولوجية وتتوافق مع نفس النمط العام للماهوية حول الأنواع. حتى يكون المرء ماهوياً عنصرياً، ينبغي أن يعتقد بوجود جوهر عنصري مخفي، وامتلاكه هو ما يجعل الشخص ينتمي إلى عرق معين وهو مسؤول أيضاً عن إنتاج سمات قابلة للرصد وذات صلة بالعرق للكائنات البشرية. من المفترض أن الماهية العنصرية التي يُتصور أن كل السود والسود فقط يملكونه، هو ما يجعل هؤلاء الأشخاص سوداً، ومن المفترض أيضاً أنها تجعل هؤلاء الأشخاص يتمتعون بالسمات الجسدية التي تُستخدم عادةً لتحديد الأعضاء المنسوبين إلى العرق الأسود. لون البشرة وملمس الشعر وشكل الوجه وما إلى ذلك. ومع ذلك، وفقاً للتفكير الماهوي، من الممكن أن يُعنصر الشخص دون أن يُيدي المظهر أو السلوك المرتبط بهذا العرق. فيكون جوهرهم العنصري كامناً. أي أنه "يعتمر في دواخلهم" على الرغم من أنهم لا يعبرون عنه، أو يعبرون عنه تعبيراً تاماً. على سبيل المثال، يفترض معادو السامية أن اليهود في جوهرهم جشعون ومخادعون واستغلاليون. ومع ذلك، فإن اليهود الذين لا يتصرفون بهذه الطرق لا يُتصور أن هذا من طبعهم. لا يهم أن اليهودي يتصرف بسخاء وصدق ورحمة. هذه مجرد واجهة تخفي طبيعة الشخص اليهودي الحقيقية. ومن هذا المنظور، مع ابتعاد اليهودي عن الصور النمطية المعادية للسامية، يزداد الشك فيه، لأن هذا قد يقوده إلى الاعتقاد خطأ بأنه كائن بشري محترم حقاً. طريقة التفكير هذه تجعل الصور النمطية العنصرية غير قابلة للدحض. بمجرد أن ترسخ مثل هذه المعتقدات في المرء، ينتفي وجود أي دليل محتمل لإقناعه بأن السود ليسوا عنيفين، واللاتينيين ليسوا ضعفاء، والغجر ليسوا لصوفاً، لأن أي دليل يمكن أن يُقدّم لإيضاح أن هذه الافتراضات مغلوبة يتعلق فقط بسلوكهم الظاهر لا بطبيعتهم الجوهرية (غير القابلة للرصد وغير القابلة للتغيير بحكم التعريف).

الفصل الخامس

منطق العرق

مكتبة

t.me/soramnqraa

لأسباب تاريخية تتعلق بالاستعمار، يربط كل من الأميركيين والأوروبيين الغربيين العرق ربطاً وثيقاً مع لون البشرة والسمات المظهرية الأخرى المرتبطة به، لكن الكابوس المتكرر للجماعة المهيمنة في كل نظام عنصري هو أن أعضاء الجماعة التابعة سوف يجدون طريقهم من خلال الشقوق في جدار القمع ويعبرون بصفقتهم أعضاء من نوعهم المتفوق جلياً. كان مصطلح ”العبور“ مستخدماً بالفعل في أوائل القرن التاسع عشر. يظهر في رواية ريتشارد هيلدرث Richard Hildreth التي نُشرت عام ١٨٣٦ *The Slave: or Memoirs of Archie Moore* [العبد: أو مذكرات آرثشي مور] (أول رواية أميركية تدعم حركة إلغاء العبودية) وهي موضوع رئيسي للعديد من الأعمال الأدبية اللاحقة.^١ تعتمد فكرة العبور العنصري على التمييز بين الجوهر والمظهر. وفي الحالات التي لا يشير فيها مظهر الشخص إلى عرقه، فإن نسبته لا مظهره هو ما يحدد عرقه. ويُعتبر أن العرق راسخٌ في النسب بسبب معتقدات ماهوية كاذبة حول انتقال الجواهر من جيل إلى جيل.

ولنعاول التأمل في الاختلاف الذي يَبْنَتْهُ في الفصل الأول ما بين الإصابة بالبرد والإصابة بأعراض البرد. الإصابة بالبرد لا تعني مجرد وجود مجموعة من أعراض

1 Werner Sollors, *Neither Black nor White Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature* (New York: Oxford University Press, 1997).

البرد. البرد هو ما يسبب أعراض البرد مثل انسداد الأنف والتهاب الحلق وما إلى ذلك، ولكن من الممكن أن يعاني المرء من هذه الأعراض دون أن يكون مصاباً بنزلة برد (قد يكون مصاباً بحمى القش)، ومن الممكن أيضاً أن يصاب المرء بالبرد دون أن يعاني أيّاً من هذه الأعراض (في بداية الإصابة بالفيروس الأنفي - والذي يمكن أن نفكر فيه على أنه شيء مثل "جوهر" نزلة البرد - يُصاب بالبرد ولكن الأعراض لم تظهر بعد). العلاقة بين الإصابة بنزلة البرد والإصابة بأعراض البرد تشبه العلاقة بين وجود عرق والمظهر على أنه عضو في هذا العرق. تُعتبر الخواص الجسدية المرتبطة بالفئات العرقية مثل لون البشرة وشكل العين وشكل الأنف بمثابة مؤشرات موثوقة عموماً إلى عرق ذلك الشخص، ولكنها غير مضمونة من الناحية التشخيصية.

تغيير العرق أمر مستبعد وفق منطق الماهوية العنصرية. إذا كان العرق ضرورياً للشخص الذي تكونه، فمن المستحيل تغيير العرق مع الحفاظ على ماهيته. حسب النظرية الفلكلورية، عرق الشخص غير قابل للتغيير، والعبور العنصري شكلاً من أشكال التظاهر أو التكرّر. عندما يعبر شخص ما ليصير عضواً في عرق آخر، يُخطئ الناس في نسبهِ إلى ذلك العرق (وقد يخطئ هو نفسه في اعتبار أنه ينتمي إلى ذلك العرق). مظهره يتناقض مع جوهره.

ولأن فكرة تبديل العرق تتعارض مع الافتراضات الماهوية، تُعدّ التجارب الفكرية حول هذا الموضوع مصدراً غنياً للرؤى حول المعتقدات السائدة حول العرق. إحدى هذه القصص هي قصة أوسكار بانيزا Oscar Panizza بعنوان "The Operated Jew" [اليهودي والعمليات الجراحية]، التي نُشرت عام ١٨٩٣. وقد وُصفت بأنها "واحدة من أكثر الحكايات إثارة للاشمئزاز وتبصراً من بين الحكايات التي كُتبت حول معاداة السامية لدى الألمان" وبأنها محاكاة ساخرة للمعتقدات المعادية للسامية.^١

تدور أحداث القصة حول طالب طب يُدعى إيتزيف فيتيل شتيرن Itzig Faitel Stern، وهو شخصية كاريكاتورية معادية للسامية: بمظهر جسديّ غروتسكيّ، وسلوك غريب الأطوار، ولهجة مختلطة بين الألمانية البالاتينية (Palatinate) واليديشية. ومن الواضح

1 Oskar Panizza, "The Operated Jew," in *The Operated Jew: Two Tales of Anti-Semitism*, ed. Jack Zipes (New York: Routledge, 1991), p. 85-86.

تماماً في وصف الراوي أنّ فيتيل يهودي عنصرياً وليس مجرد يهودي ثقافياً: "الآن لم أعد أرغب في أن أخفي على القارئ كيفية ارتباطي بهذه الشخصية البارزة. راودني بالتأكيد قدر كبير من الفضول الطبي أو بالأحرى الأنثروبولوجي تجاه هذه الحالة. لقد انجذبت إليه بالطريقة نفسها التي قد أنجذب بها إلى الزنجي الذي يمكن رؤية عينيه الجاحظتين والأغشية البصرية الضامة الصفراء والأنف الأفطس والشفاه الرخوية والأسنان العاجية ورائحته وهي أمور يستقبلها المرء مجتمعةً في استعجاب ويرغب في التعرف على مشاعره وممارساته الأنثروبولوجية الدفينة!"¹.

يشير الراوي أيضاً إلى محاولات فيتيل اليائسة للعبور من عرقه. فيتيل "وحش" وموضع دهشة، ليس فقط بسبب غروتسكيته المتأصلة، فالأهم من ذلك الجهود لتقليد خواص الألمان المتفوقين. "لاحظتُ مندهشاً كيف بذل هذا الوحش جهداً رهيباً للتكيف مع ظروفنا وطريقة مشينا وتفكيرنا وإيماءاتنا وتعبيرات تقاليدنا الفكرية وطريقة كلامنا... مما أدى إلى نظر الناس إليه نظرة ساهرة وذاهلة"².

محبطاً بسبب فشله في الاندماج، ويناشد الجراح المتميز الدكتور كلوتز Klotz، الذي يوافق على إجراء سلسلة من التدخلات الطبية الجذرية لتغيير شكل جسده اليهودي ليصبح آرياً صناعياً. كُسرت عظامه وأعيد ترتيبها من أجل منحه مظهراً توتونياً (Teutonic)، وارتدى حزاماً مسنناً ("كما تفعل الكلاب"³) لتقويم ترهله اليهودي، وفتّح لون بشرته كيميائياً، وتمّ تسبيل شعره وصبغه بالأشقر. وتضمنت التدخلات جزءاً سلوكياً أيضاً، فاستُبدلت بلهجته اليديشية لهجة ألمانية عليا هانوفرية، واستُبدل بدمه اليهودي دمٌ مسيحي ألماني نقي، وغيّر اسمه إلى سيغفريد فروندنشتيرن Freudenstern. وأخيراً، وصل فيتيل إلى قمة النجاح العنصريّ وخطب امرأة آرية شقراء لتصبح زوجته.

ولكن عند النقطة التي بدا فيها تحوّل فيتيل مكتملاً، وقد أصبح نسخة مزيفة مثالية للألمانيّ غير اليهودي، أخفقت الخطة إخفاقاً ذريعاً. لقد سُكر في وليمة زفافه

1 Panizza, "Operated Jew," p. 52.

2 Panizza, "Operated Jew."

3 Panizza, "Operated Jew," p. 51.

وتكشفت شخصيته الآرية الزائفة وكانت الكارثة.

صار محور انتباه جميع من في الغرفة على الفور. حتى النُدُل الذين كانوا يحملون أكواماً كبيرة من الأطباق توقفوا وحدثوا إلى وسط صفوف الطاولات حيث كان الوجه المتعطش للدماء، المتورم، القرمزي بشفتيه المترهلتين المتدلّيتين الباصقتين للعاب وعينه اللتين يتطاير منهما الشرر تحدقان بهم. حتى كلوتر فقد رباطة جأشه ونظر برعب إلى اليهودي بجانبه وفي هذه اللحظة قفز فيتل من الكرسي وبدأ ينقر على لسانه ويغرغر ويترنح ذهاباً وإياباً وهو يؤدي حركات مثيرة للاشمئزاز وفاسقة وحيوانية بمؤخرته... وصار يقفز في كل أنحاء الغرفة. "لم أشتري دمي المسيحي! مهلاً أين عروستي المسيحية؟ عروستي! أعطوني عروستي! أريد أن تعلموا أنني مجرد كائن بشري مسيحي مثلكم جميعاً. ليس في قطرة دم يهودية!"^١

تلمّح الحكاية بكامل أجزائها إلى دون بشرية فيتل. ووفقاً لملاحظة الباحثة الأدبية جويلا جيكوبس Joela Jacobs: "من خلال تشبيه مظهر وسلوك فيتل بتلك التي لدى الحيوانات، يدعو النص إلى التساؤل عما إذا كان بطل الرواية الفضائي إنساناً بالكامل... بشخصيته التي لا يستطيع معارفه القديمون التعرف عليها، أصبح سيغفريد فرويدنستيرن الأشقر طويل القامة والصالح قادراً الآن على أن يعيش حياة مختلفة... حياة شخص يتطابق مع الوصف المعياري للرجل الألماني والكائن البشري"^٢. حقيقة أن فيتل كان كائناً بشرياً بالاسم لا تُوضّح إلا في الجملة الأخيرة من القصة: "ألقي عمل كلوتر الفني أمامه متهاكاً ومرتعشاً، مثل شيء آسيوي ملتو، صورةً في بدلة الزفاف، تقليداً مزيفاً للحم بشري، إيتسيغ فيتل شتيرن"^٣. حتى شعر فيتل المستشقر غمق وتجدّد وعاد إلى حالته السامية الأصلية.

1 Panizza, "Operated Jew," p. 72-73.

2 Joela Jacobs, "Assimilated Aliens: Imagining National Identity in Oskar Panizza's *Operated Jew* and Salomo Friedlaender's *Operated Goy*," in *Alien Imaginations: Science Fiction and Tales of Transnationalism*, ed. Ulrike Küchler, Silja Maehl, and Graeme Stout (New York: Bloomsbury, 2015), p. 59-61.

3 Panizza, "Operated Jew," p. 74.

يمكن قراءة قصة "اليهودي والعمليات الجراحية" على أنها إما بروباغندا عنصرية صارخة وإما محاكاة ساخرة للماهوية العنصرية. وفي كلتا الحالتين، الموضوع المباشر واضح: العبور العرقي (transracialism) مستحيل. مهما أُجريت عمليات تغيير تجميلية، ومهما كان المرء جاداً بشأن إتقان الظهور بمظهر عرق آخر وإتقان كلامه وخصاله، ومهما كان انتسابه إلى ذلك العرق وعبوره فَعَالَيْن، سيطغى جوهره العرقي في النهاية، ويرجع ذلك تحديداً إلى أنه على الرغم من إمكانية إخفاء الجواهر، لا يمكن تغييرها.

في عام ١٩٢٢، كتب الفيلسوف والكاتب الألماني اليهودي سالومو فريدلاندر Salomo Friedlaender، مستخدماً الاسم المستعار "مينونا" Mynona، رداً على حكاية بانيزا، بعنوان "The Operated Goy" [الغوي والعمليات الجراحية]. قصة فريدلاندر، التي كُتبت في ظل صعود الفاشية في فايمار الألمانية، تُعكس قصة بانيزا، وتكشف جنون التفكير العنصري. قلب فريدلاندر قصة "اليهودي والعمليات الجراحية" رأساً على عقب. فبدلاً من قصة عن يهودي غروتسكي يحاول محاولات يائسة ومستحيلة تغيير عرقه، نجد قصة رجل ألماني من الدرجة الأولى، الكونت كروتزفينديش رشوك Kreutzwendedich Rehsok، يحوّل نفسه إلى يهودي.^١ ينتمي رشوك ("كوشر" معكوسة) إلى عائلة "اعتادت على التفاخر بالنقاء المُثبت لسلالتها العرقية الموثقة منذ عدة قرون". تروي القصة أنه على مدى الألفي عام الأخيرة، انضم كل كونت في عائلة رشوك إلى "الكفاح ضد الطاعون اليهودي"، وخاصة النضال ضد هؤلاء اليهود الذين تزوجوا من البروسيين النبلاء، وبالتالي "سمموا بيئة الملك بالرائحة النتنة الوبائية لدمائهم الفاسدة".^٢ ونظراً لهذا النسب الطاهر، لم يكن من المستغرب أنه عندما غادر

1 Jack Zipes, "The Negative German-Jewish Symbiosis," in *Insiders and Outsiders: Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria*, ed. Dagmar Lorenz, Gabriele Weinberger, and Alan Levenson (Detroit: Wayne State University Press, 1994), p. 154-164.

من المحتمل أن كلمة "Kreutzwendedich" التي تعني الصليب المقلوب، تشير إلى "Hackenkreutz" أي صليب النازية المعقوف. (swastika).

"Rehsok" عكس لكلمة "kosher". انظر:

Jacobs, "Assimilated Aliens."

2 Salomo Friedlaender, "The Operated Goy," in *The Operated Jew: Two Tales of Anti-Semitism*, trans. Jack Zipes (New York: Routledge, 1991), p. 75.

كروتزفينديش منزله لزيارة أقاربه النبلاء في بون، "والديه وإخوته وخالاته وأعمامه... ظلوا يحذرونه: 'احفظ دمك طاهراً! تكثر الآن البنات الساميات فاحشاشات الغنى والتواقات لأمثالنا'^١.

في ظاهر الأمر، لم يكن من المرجح أن يقع هذا الرجل في فخ حيل يهودية مغوية. وكانت أوراق اعتماده المعادية للسامية لا تشوبها شائبة. كان من أوائل المؤيدين للحركة الاشتراكية الوطنية، وأعرض كارهاً عن شراء أي منتجات ينتجها المصنعون اليهود، وحذف جميع الأسماء اليهودية من نسخته من الكتاب المقدس، واستبدالها بأسماء ألمانية مناسبة (على سبيل المثال، "الملك سليمان" أصبح "الملك فريدريك"). كان يظهر بمظهر لاف في جولاته اليومية في بون، مزيناً بشارة الصليب المعقوف الحمراء الزاهية ورفقة كلب دنماركي ضخمة وزوج من الغربان الأليفة وخادمه الضخم، الذي كان مسؤولاً عن اختيار طريق له بعيداً من المدارس والمعابد اليهودية. كان الكونت "يتجول في الشوارع بقبعة الطالب البيضاء المعتادة على شعره الأشقر المفروق، ونظارته الأحادية على عينه، ويتبعه خادمه ذو الزي من مسافة محددة". وبمجرد أن واجهت هذه الحاشية أي شيء أو أي شخص يهودي، نبههم الخادم بإطلاق صوت حاد من صافرة فضية. الكلب الدانماركي الضخم التابع للكونت كان مُدرباً بدقة على مهاجمة أي يهودي يقترب أكثر من اللازم، وكان أحد الغربان مُدرباً على تغريد "بوركوم ليد" ("ترنيمه بوركوم") المعادية للسامية.^٢

كان من الواضح أنّ سلوك كروتزفينديش المعادي للسامية قد أسعد العائلات

1 Friedlaender, "Operated Goy," 76.

2 Friedlaender, "Operated Goy," p. 77.

لم يقل فريدلندر إن الكلب تم تدريبه لمهاجمة اليهود بناءً على الأوامر. ويقول إن الكلب دُرّب على "عضّ أي يهودي يقترب كثيراً". عندما اقتربت ريبكا غولد-إسحاق لاحقاً من الكونت، أدرك الكلب، على عكس سيده، أنها يهودية. فكرة أن كلب الكونت الدانماركي الضخم يمكنه اكتشاف يشير التوتر بين اليهود وغير اليهود إلى تدخل خفي للواقعية العرقية في سرديّة فريدلندر المتشككة. "ترنيمه بوركوم" كانت أغنية عن منتجع جزيرة بوركوم الجميل في بحر الشمال، والتي أكدت على أن شواطئها Judenfrei (خالية من اليهود). يقول المقطع الأخير: "أولئك الذين يأتون بأقدام مسطحة وأنوف ملتوية وشعر مجعد يجب ألا يستمتعوا بالشاطئ، بل يجب أن يخرجوا! أن يخرجوا! يخرجوا! يخرجوا!". كان غناء "ترنيمه بوركوم" جزءاً منتظماً من العطلة هناك. انظر:

غير اليهودية في بون، لكنه أثار حفيظة ريبيكا غولد-إسحاق Rebecka Gold-Isaac الجميلة، وهي يهودية تعهدت بإخضاع هذا العنصري على ركبتيه. تعهدت قائلة: "سأشتري لي هذا الديك الرومي المتفاخر، حتى لو اضطررت إلى الزواج به بدافع الانتقام".

وضعت ريبيكا شعراً مستعاراً أشقر واتخذت اسماً ألمانياً أرستقراطياً، ورتبت لمقابلة رشوك في إحدى جولاته، فوقع في غرامها على الفور. الحيلة الأولى لريبيكا كانت الترتيب لسفر الكونت إلى فيينا من أجل موعد مع سيغموند فرويد Sigmund Freud، الذي أقنعه بمواجهة حقيقة انجذابه الجنسي للنساء اليهوديات، والاعتراف لنفسه بأن المرأة التي يرغب فيها يهودية. ثم أخبرته ريبيكا أنها لن تتزوج إلا إذا تحول إلى يهودي، أي "يهودي بالكامل، يهودي إلى حد مفرط... أنت لا تحبني من كل قلبك إلا إذا أصبحت يهودياً في أعماق نخاع عظامك الآرية، يهودياً ولا شيء سوى يهودي". وافق رشوك، وخضع لسلسلة من الإجراءات الطبية المؤلمة على يد طبيب يدعى الدكتور فريدلاندر، الذي أجرى عملية ختانه وتسمير جلده وتسطیح قدميه وجراحة تجميلية لتحويل أنفه إلى أنف يهودي المظهر. أزيل شعر رشوك الأشقر وكُسرت عظامه وأعيد تشكيلها حتى تتحول وضعيته الأرستقراطية المستقيمة إلى ترهل يهودي. أخيراً، أرسل إلى رومانيا لدراسة التوراة وتعلم التحدث باللغتين اليديشية والعبرية السليميتين، مع توخي كل التصريفات والإيماءات الصحيحة. وخرج هذا الكونت اليهودي المتطرف سابقاً من هذا النظام العلاجي ليصبح يهودياً مكتمل الأركان، ويغير اسمه إلى مويش كوشر Moishe Kosher، ويصبح صهيونياً، ويهاجر إلى فلسطين مع زوجته. ويختتم فريدلاندر:

يخاف من بعض جراحي العظام ويقاومهم الأشخاص الذين ما زالوا فخورين ببقاء عرقهم. إلا أن البروفيسور فريدلاندر تمتع بزيادة هائلة في عدد العملاء. يملك مؤسسة تؤجر الأقنعة، لكن ما يؤجره يتجاوز الأزياء. بل ينتج الجلد والشعر والعظام والعضلات لتصبح أزياء تنكرية. لقد تحول إمبراطور سابق من الغرب مؤخراً إلى زنجي من أجل الهروب من الرعاع البلشفيين. القيصر نيكولاس، الذي كان قد اختفى، يعيش اليوم حاكماً غير

ضار في جوار مويشي كوشر، وهما على قدم المساواة مع بعضهما. لم يعد المرء يني كل شيء بناءً متزماً على الاختلافات العرقية. ما عاد الدم العرقي يُعتبر نوعاً خاصاً من العصير الحيوي. في هذه الأثناء، يجمعه البروفيسور فريدلاندر في زجاجات ويستمر في نقله ببسالة من وعاء إلى آخر.¹

يقدم لنا بانيزا وفريدلاندر وجهتي نظر متعارضتين حول إمكانية تغيير عرق الفرد، وكل منهما يركز على مفهوم مختلف لماهية العرق. بالنسبة لبانيزا، يُعتبر عرق الشخص جزءاً من جوهره، ولا يمكن إزالته أو استبداله بهوية عرقية مختلفة. التغييرات في المظهر التي تجعل المرء يشبه، ويبدو بالتالي بمظهر عضو ينتسب إلى عرق مختلف، هي مجرد تغييرات تجميلية، والجوهر العنصري الحقيقي للفرد - مهما بلغت جذرية وشمول التحول الخارجي - سوف يعيد إثبات نفسه دائماً ويخرب التظاهر العابر للأعراق. ومن ثم فإن وجهة نظر بانيزا تتوافق مع وجهة النظر الجوهرية الفلكلورية للعرق باعتباره سمة بيولوجية دائمة. يقدم لنا فريدلاندر مفهوماً مختلفاً تماماً. وينكر أن التحول العنصري ممكن، ليس لأن العرق ثابت، بل لأنه ابتكار اجتماعي غير جوهري. تلخص جويلا جيكوبز Joella Jacobs هذه الفكرة تلخيصاً ناجحاً: "في عالم يمكننا من تغيير لون البشرة مثل لون الشعر، تفقد فئات مثل العرق قوتها. يؤدي التحول الشامل الذي قام به كروتزفينديش إلى تغيير جذري في الطريقة التي يتصور بها الجنس البشري الهوية. ولم يعد يُفهم على أنه نتيجة غير قابلة للتغيير لدم الإنسان أو خواصه الجسدية، بل يصبح متغيراً ومتحركاً".²

يقدم لنا فريدلاندر رؤية لعالم اختفى فيه مفهوم العرق وحلّ محله منظور إنساني. وكما كتب من باريس، التي فر إليها عام ١٩٣٣ هرباً من التهديد النازي، ومات فقيراً: "سوف أَدافع عن الكائن البشري السامي الجميل الطيب التقى الذكي الكامن بالقدر نفسه في الألماني كما في الزنجي واليهودي".³

رواية جورج شويلر George Schuler الساخرة التي نُشرت عام ١٩٣١ بعنوان

1 13. Friedlaender, "Operated Goy," p. 85-86.

2 Jacobs, "Assimilated Aliens," p. 69.

3 Friedlaender, "Operated Goy," p. 122.

Black No More: Being an Account of the Strange and Wonderful Workings of

Science in the Land of the Free, 1933-1940 [التخلي عن الأسود: حكاية النتائج العلمية الغريب والعجيب في أرض الحرية، ١٩٣٣-١٩٤٠]، تُعتبر أحد التناولات الأدبية للتجربة الفكرية ذاتها إنما بطريقة أميركية مميزة. تدور حبكة الرواية حول ابتكار عالم أسود يُدعى جونيوس كروكمان Junius Crookman لعملية تسمى "التخلي عن الأسود" (Black-No-More) والتي تجعل التمييز البصري بين السود والبيض مستحيلًا. يقرر بطل الرواية، ماكس ديشر Max Disher، الخضوع لعملية "التخلي عن الأسود" بعد أن رفضته امرأة بيضاء جميلة في ملهى ليلي في هارلم، وقالت له عندما دعاها للرقص: "يستحيل أن أرقص مع الزنوج!" بعد تحوله، غيّر ديشر اسمه إلى فيشر Fisher وانتقل إلى أتلانتا، حيث تنكر بصفته عالم أنثروبولوجيا وأصبح عضواً بارزاً في فرسان نورديكا، وهي جماعة من البيض مدّعي التفوق يرأسها والد المرأة التي رفضته سابقاً. وفي الوقت نفسه، يندفع الأميركيون الأفارقة أفواجاً إلى الخدمات الصحية التي تقدمها عملية "التخلي عن الأسود"، وتترزع الأمة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً بسبب اختفاء طبقتها العرقية المستضعفة.

تسعى رواية *Black No More* إلى تقويض مفهوم العرق. يناور شويلر بمهارة ليميز بين الجوهر والمظهر لتوضيح وجهة نظره. ينكر كروكمان أن الأعراق تتشكل إما من خلال سلوكها وإما مظهرها. في بداية الرواية، عندما أعرب أحد زملاء كروكمان عن قلقه من أن الأشخاص الذين خضعوا للعلاج سيحتفظون "بتلك اللهجة السوداء"، أجاب كروكمان: "ما من لهجة زنجية إلا في الأدب والدراما. يعرف المطلعون حقيقة أن الزنجي الذي يعيش في منطقة معينة يتحدث لهجة جيرانه البيض نفسها". وفي ما يتعلق بالاختلافات في مظهر الوجه، يلقي كروكمان محاضرة صغيرة حول الاختلاف المظهري، تستحق الاقتباس بكاملها:

حسناً، لدى الكثير من القوقازيين شفاه سميقة وأنوف عريضة مثل أيّ منا. في الواقع، يبالغ الناس للغاية في التفريق بين الملامح القوقازية والزنجية. كان رسامو الكاريكاتير والمغنون الجوالون مسؤولين عن ذلك إلى حدّ كبير. بعض الزنوج مثل الصوماليين والفيلانيين والمصريين والهوسا والحبشيين

لديهم شفاه وأنوف رقيقة. لا يملك الزوج شفاهاً متهدلة وفتحات أنف واسعة جداً إلا في أجزاء صغيرة معينة من إفريقيا. من ناحية أخرى، العديد ممن يُطلق عليهم اسم القوقازيين، وخاصة اللاتينيين واليهود والأيرلنديين الجنوبيين، وغالباً معظم شعوب الشمال مثل السويديين، لديهم شفاه وأنوف تكاد تكون زنجية. إذا صبغت أي أبيض بالأسود يمكنك خداع أحد سكان مدينة بنين.¹

فهمُ كروكمان للطابع البيولوجي غير الجوهري للعرق - غيرُ الكامن لا في الوجه ولا في الدم - يقترن فعلياً بالجهل الذي أظهره العنصريون البيض الذين، نظراً للتغيرات المظهرية التي أحدثتها عملية كروكمان، "ما عادوا يميزون بين المرء والآخراً"، أي ما عادوا يستطيعون التمييز بين أولئك البيض حقاً وأولئك الذين يطابق مظهرهم مظهر البيض لا أكثر. يصفُ راوي شويلر مرة تلو أخرى عملية "التخلي عن الأسود" بأنها "تحويل الزوج إلى قوقازيين" مع التأكيد على أن كل ما تغير في هؤلاء الأشخاص هو مظهرهم. لكنه يصف العنصرين، الذين زرع الغموض العنصري استقرار عالمهم بأنهم "يتساءلون دائماً فيما بينهم أسئلة محرجة حول الولادة والدم" ويقلقهم أن التحولات التي أحدثها كروكمان ستؤدي إلى أن ينجب الأزواج البيض ظاهرياً أطفالاً سوداً ظاهرياً.² وفي تطور مثير للسخرية، اكتشف أن المستفيدين من عملية "التخلي عن الأسود" - "القوقازيون الجدد"³ - شحوبهم في الواقع أفتحُ بدرجة من القوقازيين القدامى.

1 George Schuyler, *Black No More: Being an Account of the Strange and Wonderful Workings of Science in the Land of the Free*, AD 1933-1940 (Boston: Northeastern University Press, 1989), p. 31.

مع ملاحظة أن كروكمان يؤكد ضمناً الماهوية العنصرية وينكرها صراحةً. عندما يقول إن للزوج الكثير من الأنماط الظاهرية، فهو يشير ضمناً إلى أن ما يجعل الشخص زنجياً مسألةً مختلفة عن النمط الظاهري.

2 Schuyler, *Black No More*, p. 130, 131.

3 قد تكون هذه العبارة إشارة إلى "المسيحيين الجدد" في إسبانيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أي اليهود الذين اعتنقوا المسيحية مُكرهين ولكن ظل اعتقاد أنهم ملوثون بالدم اليهودي.

بالنسبة للمجتمع الذي تعلم تبجيل البياض لأكثر من ثلاثمائة عام، كان هذا الإعلان مذهلاً إلى حد ما. ماذا سيحدث للعالم لو كان السود أكثر بياضاً من البيض؟ بدأ العديد من الأشخاص في الطبقة العليا ينظرون بارتياح إلى بشرتهم شديدة الشحوب. إذا كان صحيحاً أن البياض المتطرف دليل على امتلاك دماء زنجية، وعلى انتماء المرء ذات يوم إلى طبقة منبوذة، فمن المؤكد أنه من الجيد ألا يكون أبيض إلى هذا الحد! شرعت الطبقة العليا تبحث عن طرق لتصبح أغمق. أصبح من المألوف بالنسبة إليهم أن يقضوا ساعات على شاطئ البحر يتشمسون عراة، ثم يعودون مسرعين إلى منازلهم، وقد اكتسبوا لوناً برونزياً بفداحة. مزيّنين بجلودهم الداكنة، كانوا يستبدّون على معشر قومهم من ذوي البشرة الشاحبة والحظ القليل.^١

من خلال استكشافهم معالم التفكير العنصري، يقدّم كل من بانيزا وفريدلاندر وشويلر صورةً للتفكير العنصري الفلكلوري على أنه جوهرى، أي يعين موقع العرق "في الدم"، ويقارنون هذا المفهوم للعرق مع فكرة العرق بوصفه مظهراً. في قصة بانيزا، نجد أن ظاهرة التحول إلى عرق آخر (transracialism) مستحيلة، لأن ما يحدد عرق الفرد هو جوهره البيولوجي. لكنه مستحيل أيضاً بالنسبة لفريدلاندر وشويلر، ليس لأن العرق جوهرى، بل لأن العرق نسيج وهم.

يصور بانيزا وشويلر الافتراضات الجوهرية للمفاهيم العامة حول العرق تصويراً جميلاً. في كلا العملين، مظهر الشخص يكذب ما يعتبره الآخرون جوهره العرقى الحقيقي. وفي كليهما، التحول العنصرى التجميلي البحث تعطّله إعادة تأكيد الجوهر العنصرى نفسه: في الأول من خلال انكشاف أمر فايثيل في وليمة الزفاف، وفي الآخر من خلال ولادة أطفال سود (ظاهرياً) لأزواج بيض ظاهرياً. ومع ذلك، على عكس شويلر وفريدلاندر، اللذين عبرا عن شكوكهما حول حقيقة العرق، ينقل بانيزا بوضوح فكرة أن الشخص المُضفى عليه سمات لعرق ما ويتظاهر بأنه من آخر - والذي لا يعرف مكانته الاجتماعية والميتافيزيقية - شخص غروتسكى.

قد تبدو قصص هؤلاء المؤلفين الثلاثة وكأنها خرافات بعيدة كل البعد عن الواقع، لكنها ليست كذلك. خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، صيغ اليهود في ألمانيا شعرهم وسبّلوا شعرهم، بل ولجؤوا إلى عمليات تجميل الأنف لمساعدتهم على إخفاء يهوديتهم. يقول المؤرخ الفكري ساندر غيلمان Sander Gilman إن هذه الإجراءات "كانت تهدف في الواقع إلى 'علاج' مرض اليهودية، والقلق من أن يُنظر إلى المرء على أنه يهودي"^١. وبالمثل، تأثر شويلر بتجارب أوائل القرن العشرين في صبغ الجلد. على سبيل المثال، كتب الرائد آر. إف. شوفيلدت R. F. Schufeldt، الحائز على دكتوراه في الطب، من الجيش الأميركي في كتابه الصادر عام ١٩٠٧ بعنوان *The Negro: A Menace to American Civilization* [الزنجي: تهديد للحضارة الأميركية]:

الزنجي ليس مسؤولاً عن طبيعته الحيوانية إلا بقدر ما هو مسؤول عن الفرص التي يستغلها لإشباع الدوافع الطبيعية الكامنة فيه. إنه ليس تغييراً في البقع الموجودة على النمر، على الرغم من أن البعض، بل الكثيرين، يعتقدون أنه كذلك. على سبيل المثال، ادعى أحد الكتاب في صحيفة *The New York Evening Telegram* بتاريخ ٢٨ كانون الثاني/يناير ١٩٠٤ أنه اكتشف علاجاً للزنجي سيحوّل بشرته إلى اللون الأبيض! وكأن كل الوحش والنزعة أكل لحوم البشر والنزعة للصوصية والكذب وغيرها تكمن في جلد الحيوان! وإذا كانت وسيلة كهذه فعالة، فقد تثبت أنها ذات قيمة سياسية؛ لكنها ستكون أسوأ من كونها عديمة الفائدة بيولوجياً، لأن علامة الخطر - لونه - ستُزال، وستزداد فرص هذا العرق شبه المتحوّل (semimetamorphosed) لخلط دمه الآكل للحوم البشر مع دم الأنغولساكسونيين المطمئنين في الولايات المتحدة.^٢

1 Sander L. Gilman, *The Jew's Body* (New York: Routledge), p. 191.

2 Robert Wilson Shufeldt, *The Negro: A Menace to American Civilization* (Boston: Richard G. Badger, 1907), 135. Republished as *America's Greatest Problem: The Negro* (Philadelphia: F. A. Davis, 2015).

بعض القضايا المنهجية

لقد كنت أزعّم أن المعتقدات حول العرق غالباً ما تكون متجذرة في التفكير الماهويّ: أن تفكيرنا في شخص ما على أنه ينتمي إلى عرق معين غالباً ما يكون نفس التفكير في أنه عضو ينتمي إلى فئة بشرية طبيعية منفصلة، وأن ينتمي الشخص إلى هذا النوع بحكم امتلاكه لجوهر مسؤول سببياً عن الخواص السطحية التي تعتبر نموذجية لعرقه. ولكن هل صحيح حقاً أنه عندما يستخدم الناس النعوت العنصرية، تراودهم فكرة كهذه في ذهنهم صراحةً أو ضمناً؟

في بعض الأحيان، ما يبدو أنه خطاب عنصري لا يكون أكثر من وسيلة لاستخدام مظهر الشخص لتمييزه عن الآخرين. على سبيل المثال، الإشارة إلى شخص ما على أنه "آسيوي" لا تتعدى كونها طريقة سهلة لتمييزه في حشد من الناس. عندما كنت أسكن في منطقة فيها عدد كبير من السكان من أصول أفريقية كاريبية في لندن، إنكلترا، كنت أحياناً الشخص الوحيد ذا البشرة السمراء الفاتحة في الحافلة التي تقلني إلى المنزل من العمل. إحدى الطرق التي يمكن أن أصف بها ذلك هي أنني "كنت الرجل الأبيض الوحيد في الحافلة". في مثل هذه الحالات، المصطلح العنصري ظاهرياً يكون إلى حدّ ما معادلاً وظيفياً لتعبيرات مثل "كنت أطول رجل في الحافلة اليوم" أو "كنت الأكبر سنّاً في الحافلة اليوم". لا أعتقد أن طريقة الحديث هذه ينبغي اعتبارها خطاباً عنصرياً حقيقياً، لأن انتماء المرء إلى هذا العرق أو ذاك لا يُفترض أن يكون أمراً عَرَضِيّاً مثل الطول والعمر.

أي شخص يريد التحقيق في النظريات الفلكلورية حول العرق يجد أمامه العديد من الاستراتيجيات المتاحة.^١ إحدى هذه الاستراتيجيات هي التعمق في الأدبيات التاريخية، أي النظر في ما كان يقوله قديماً الناس العاديون، وكذلك من يُسمّون خبراء العرق. ونجد طريقة أخرى – محببة لدى الفلاسفة – تتمثل في الجلوس

١ هذا التصنيف المنهجي مأخوذ من كتاب:

Julie L. Shulman and Joshua Glasgow, "Is Race-Thinking Biological or Social, and Does It Matter for Racism? An Exploratory Study," *Journal of Social Philosophy* 41, no.3 (2010): p. 244-259.

على كرسي مريح، والتفكير في نزعتنا إلى التفكير في العرق، ثم تعميم ذلك على الآخرين. لكنّ ثمة نهجاً ثالثاً يتمثل في إجراء بحث تجريبي باستخدام أدوات مثل الدراسات الاستقصائية أو مجموعات التركيز للتحقيق في معتقدات الناس حول العرق.^١ للطريقتين الأوليين عيوبٌ واضحة. لماذا نفترض أن كتابات خبراء العرق المزعمين تعكس وجهات النظر اليومية السائدة في عصرهم؟ وحتى لو كانت المصادر التاريخية تسمح لنا ببناء صورة لكيفية تفكير معظم الناس حول العرق في الماضي، فلماذا نفترض أن الناس يفكرون في العرق بالطريقة نفسها اليوم؟ وفي ما يتعلق بالثاني، فإن مبرر الاعتقاد بأن تأملات الفلاسفة المنعزلين على كراسيهم يمكن تعميمها على عامة الناس يبدو قضية متقلقة في أحسن الأحوال. الفلاسفة، على أية حال، معروفون بابتعادهم عن وجهات النظر المنطقية، بطرق شنيعة في بعض الأحيان، لذلك يبدو في ظاهر الأمر من غير المرجح أن استشارة حدسهم الخاص ستمنحهم إمكانية الوصول إلى آراء الآخرين حول العرق.

في العادة، إذا أردنا أن نعرف ما يعتقد شخص ما، نسأله. لذلك قد يبدو من الواضح أن سؤال الأشخاص ببساطة عن معتقداتهم العنصرية هو أفضل طريقة لاكتشاف محتوى تلك المعتقدات. ومع ذلك، أعتقد أن هذا الاستنتاج الذي يبدو واضحاً مريبٌ لعدة أسباب. أولها أنّ ردود الناس الصريحة على الأسئلة أو المقالات القصيرة حول العرق، حتى لو كانت صادقة تماماً، قد تصاحبها مواقف أخرى غير مُعلن عنها. أيّاً كان رأي المرء في البحث عن المواقف الضمنية، فمن السخافة إنكار أننا غالباً ما نبني مواقف تجاه أعضاء ينتمون إلى جماعات أُضيفت عليها سمات عرقية - وهي مواقف غير واعية أو واعية "نوعاً ما" - وتتعارض مع المواقف التي نجاهر في تأييدها لها.^٢ وللتعبير عن هذا القلق باختصار: يبدو من المعقول أن

١ من أجل مناقشة جيدة لهذه الأمور:

Ann Morning, *The Nature of Race: How Scientists Teach and Think about Human Difference* (Berkeley: University of California Press, 2011).

Joshua Glasgow, Julie L. Shulman, and Enrique Covarrubias, "The Ordinary Conception of Race in the United States and Its Relation to Racial Attitudes: A New Approach," *Journal of Cognition and Culture* 9, nos. 1-2 (2009): p. 15-38.

2 Michael Brownstein and Jennifer Saul, *Implicit Bias and Philosophy, Volumes 1 and 2*:

نفترض أن سؤال الناس عن معتقداتهم حول العرق قد تكشف معتقداتهم حول معتقداتهم حول العرق لا معتقداتهم الفعلية عن العرق. وقد لا تتوافق معتقدات الناس حول معتقداتهم مع الواقع.

ثمة سبب آخر يدعو إلى القلق ويتمثل في أن النظريات الفلكلورية قد تكون غير مستقرة. ويبدو من المعقول الاعتقاد أنه نظراً إلى أن هذه المعتقدات تميل إلى أن تكون مشحونة عاطفياً، فإنها تختلف في الاستجابة إلى مد وجزر الخبرة ومع السياق الذي يُسأل فيه المرء عنها. ما يكتبه الشخص في الاستبيان أو يقوله لعالم الاجتماع الذي يجري معه مقابلة قد يكون مختلفاً تماماً عن الطريقة التي يفكر بها حول العرق عندما يكون في الشارع أو يتحدث مع صديق في الحانة. وبطبيعة الحال، تواجهنا مشكلة عدم الأمانة ببساطة. نظراً إلى أنه عموماً من غير اللائق اجتماعياً التعبير عن مواقف مهينة تجاه العرق، فثمة دائماً احتمال أن يتصنع الأشخاص ويخبروا الباحث بما يعتقدون أنه من المفترض أن يؤمنوا به بدلاً مما يؤمنون به فعلاً.

أخيراً، وأعتقد أن هذه النقطة مهمة للغاية، من الصعب جداً إيجاد لغة مناسبة عند تصميم أدوات بحث لسبر المعتقدات حول العرق. إحدى المحاولات الأكثر إثارة للاهتمام وأكثرها تعقيداً لاستطلاع المعتقدات حول العرق نجدها في الدراسة الاستقصائية التي صممها ونفذها الفيلسوف جوشوا غلاسكو Joshua Glasgow، بالتعاون مع جولي شولمان Julie Shulman وإنريكي كوفاروبياس Enrique Covarrubias. قامت طريقتهم على أساس استخدام المقالات القصيرة ذات الطابع العنصري، والتي يتبع كل منها سؤال متعدد الاختيارات.¹ على سبيل المثال، السؤال

Metaphysics and Epistemology; Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics (Oxford: Oxford University Press, 2016).

الادعاء أن المواقف الضمنية سائدة وغالباً ما تفشل في التماسك مع المواقف الصريحة للفرد مسألة مستقلة عن المناقشات حول اختبار الارتباط الضمني، وهو أداة مؤثرة لاستغلال التحيزات الضمنية. للحصول على مناقشة مثيرة للاهتمام حول انتقادات هذه المقاربة:

John Schwenkler, "What Can We Learn from the Implicit Association Test? A Brains Blog Roundtable," *Brains Blog*, January 17, 2017, <http://philosophyofbrains.com/2017/01/17/how-can-we-measure-implicit-bias-a-brains-blog-roundtable.aspx>.

1 Glasgow, Shulman, and Covarrubias, "Ordinary Conception of Race."; Shulman and

هـ (المستند إلى حبكة قصة "التخلي عن الأسود") يبدأ بالمقالة القصيرة التالية: "جورج 'يبدو أسود' بعيون الشخص العادي. كل أجداده سود، ويعرف نفسه على أنه أسود، ويقبله مجتمعه المحلي بصفته أسود. لكن جورج يتعب من كونه أسود، لذلك اخترع آلة يمكنها تحويل مظهره الجسدي بالكامل بحيث 'يبدو أبيض'. بعد استخدام هذه الآلة، ينغمس في ثقافة البيض وينتقل إلى مجتمع جديد يراه الجميع فيه أبيض"^١. ثم يُسأل المجيئون عما إذا كان جورج بعد استخدام آله، (أ) أبيض، (ب) أسود، (ج) مختلطاً، (د) أحياناً أبيض وأحياناً أسود، أو (هـ) لا شيء مما سبق. استخدمت الإجابات عن هذه الأسئلة للكشف عن معتقدات المشاركين حول كيفية عمل مفهوم العرق. يذكر المؤلفون أن "٥١% فقط من المشاركين قرروا أن جورج كان ما يزال أسود بعد استخدام الآلة"، وبالتالي فإن الجوهرية العنصرية قد تكون أقل شيوعاً مما يفترضه العديد من الأشخاص الذين يدرسون العرق.^٢

هذه النسبة مثيرة للاهتمام بالتأكيد، لكن ثمة مشكلة قد تؤدي إلى تحريف النتيجة. وكما رأينا، كلمات مثل "أسود" و"أبيض" لها أكثر من معنى. يمكن استخدامها على أنها أسماء ألوان (سيارة ليموزين سوداء وعيد الميلاد الأبيض)، أو يمكن استخدامها أسماء للأعراق. عندما يخرج جورج، الرجل الأسود عنصرياً، من الآلة "يبدو أبيض". ولكن ماذا يعني هذا؟ قد يعني أنه صار يبدو مثل شخص أبيض نموذجي عنصرياً أو أن لونه أبيض حرفياً أو أن بشرته باللون النموذجي للأشخاص المصنفين على أنهم بيض عرقياً. لذلك يمكن تفسير سؤال الاختيار من متعدد بثلاث طرق مختلفة على الأقل. يمكن للقراء المتمكنين أن يروا في الحرف الأول الكبير من "أبيض" (White) في المقالة القصيرة إشارة إلى أن المقصود هو البيض عرقياً. لكن من المحتمل ألا يفعلوا، أو أن يفسروا الإجابات المطروحة ضمن سياق الألوان. وأود أن أشدد على هذا لأبين مدى صعوبة تصميم دراسات كهذه بطرق قد تفضي إلى نتائج مفيدة.

Glasgow, "Is Race-Thinking Biological or Social."

1 Glasgow, Shulman, and Covarrubias, "Ordinary Conception of Race," p. 36.

2 Glasgow, Shulman, and Covarrubias, "Ordinary Conception of Race," p. 25.

ونظراً إلى كل المشاكل التي تعترض محاولات استخدام الطرق التجريبية (empirical) لدراسة المفاهيم العنصرية، ينبغي أن نتوخى الحذر بشأن قبول نتائجها. ووفقاً لملاحظة آن مورنينغ Ann Morning، عالمة الاجتماع التي تدرس المواقف تجاه العرق، نجد أن الادعاءات حول انتشار الماهوية العنصرية أو عدم انتشارها "تستند إلى طبقة رقيقة جداً من البحث التجريبي - الذي لا يزيد في كثير من الأحيان عن دراسة واحدة أجريت منذ عقود مضت - وغالباً ما يتعارض مع نتائج دراسة أخرى".^١

لم نصل بعد إلى وضع يسمح لنا بالإجابة عن الأسئلة المطروحة حول الميثافيزيقيا الفلكلورية للعرق من خلال اللجوء إلى الدراسات التجريبية والاجتماعية-العلمية. أفضل ما يمكننا فعله في الوقت الحالي، وربما في المستقبل القريب، هو الاعتماد على مخططات إجمالية (triangulate): الاعتماد الحذر على مصادر متعددة للمعلومات، بما في ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، البحث التاريخي والتأمل الفلسفي والملاحظة الطبيعية واستبيانات العلوم الاجتماعية لاكتشاف مجالات التشابه والاختلاف. وما يمكن قوله بدرجة عالية من الثقة بناءً على هذه الاستراتيجية هو أنه على الرغم من أن الجوهرية (كما وصفناها سابقاً) قد لا تكون نظرية فلكلورية عالمية للعرق، إلا أنها كانت وما تزال نظرية واسعة الانتشار. وهذا كل ما يلزمنا لاتخاذ الخطوة التالية المتمثلة في ربط النقاط بين عنصرية الناس (racialization) وتجريدهم من إنسانيتهم.

العرق والتجريد من الإنسانية والماهوية السيكلوجية

فهْمُ طريقتنا في التفكير بشأن العرق أمرٌ حيوي من أجل فهم ظاهرة التجريد من الإنسانية لسبيين. الأول هو أنهما مرتبطان ببعضهما نسبياً. تجريدُ جماعة من إنسانيتهم عادة ما تسبقه وتسهله عنصرتهم. الأمثلة التي شددتُ عليها في هذا الفصل وفي الفصل الرابع - تجريد الأميركيين من أصل إفريقي واليهود من إنسانيتهم -

1 Morning, *Nature of Race*.

توضّح هذا المبدأ، وثمة الكثير من الأمثلة المشابهة. معاملة الأوروبيين للسكان الأصليين في الأمريكيتين وأستراليا وآسيا بعنصرتهم وتجريدهم من إنسانيتهم، وتجريد عرب جنوب الصحراء الكبرى من إنسانيتهم، وتجريد قوات الحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية لليابانيين من إنسانيتهم (والعكس صحيح)، وتجريد شعب الروما Romani من إنسانيتهم، وتجريد اليابانيين للصينيين من إنسانيتهم خلال ثلاثينيات القرن الماضي، كلها ليست سوى أمثلة قليلة. أغلب الاستثناءات الواضحة - على سبيل المثال، تجريد الهوتو للتوتسي الراونديين من إنسانيتهم، وتجريد الأتراك للأرمن من إنسانيتهم، وتجريد نظام الخرطوم والموالين له لشعب السودان المهمش من إنسانيته - ليست في الحقيقة استثناءات فعلاً إذا أخذ المرء في الاعتبار تعريف العرق الذي سبق أن بيّنته في هذا الفصل. عندما نميّز الناس على أساس عرقي، نتصوّر أنهم ينتمون إلى نوع بشري طبيعي منفصل وأدنى درجة، ينتقل عن طريق النسب. الاستثناءات الظاهرية الثلاثة المذكورة أعلاه، بالإضافة إلى العديد من الاستثناءات الأخرى، تلبّي جميعها هذا الوصف العام.

السبب الآخر الذي يمنح فهم سيكولوجية التفكير العنصري دوراً مهماً في فهم التجريد من الإنسانية هو أن العمليتين متشابهتان من الناحية الهيكلية. ويُنظر إلى الأشخاص الذين يتعرضون للعنصرية على أنهم "آخرون" بشكل قاطع مع احتفاظهم بعضويتهم في فئة الإنسان الأكثر شمولاً. وقد يتم اعتبارهم أعضاء في الجماعة المهيمنة بحكم مظهرهم الذي يخرج عن جوهرهم العنصري المفترض. ومع ذلك، عندما يُجرّد الأشخاص المُضفى عليهم سمات عرقية racialized من إنسانيتهم، يُنظر إليهم على أنهم "آخرون" بشكل قاطع وبطريقة أكثر تطرفاً. على الرغم من أن لديهم مظهراً بشرياً يقود الغافلين إلى الخلط بينهم وبين البشر، فهم يتمتعون بجوهر دون بشري. التشابه البنيوي بين التجريد من الإنسانية والعنصرية - توافق هذه المواقف المعرفية مع النمط نفسه - يمكن تفسيره، إلى حد كبير، من خلال حقيقة أنّ كليهما متجذر في الماهوية السيكولوجية.

حتى الآن، كنت أعامل فكرة التجريد من الإنسانية على أنها قضية مسلم بها. لكن حان وقت تفكيكها. ما المقصود بالضبط بالدونية البشرية؟ من أين أتت فكرة

أن بعض البشر أقلّ من بشر؟ ما الدور الذي تلعبه هذه الفكرة في حياة الإنسان؟ ينبغي أن تكون النظرية الوافية للتجريد من الإنسانية قادرة على الإجابة عن أسئلة مثل هذه. وسأتناولها في ما يلي.

الفصل السادس

نظام التسلسل الهرمي

في الفصول الثلاثة الأخيرة، تناولت مسألة التفكير في كيان لا يمكن تمييزه ظاهرياً عن الكائن البشري على أنه مخلوق غير بشري، واستكشفت العلاقة بين التجريد من الإنسانية والماهوية العنصرية. لقد جادلت بأن تصور الناس على أنهم أقل من بشر، لا يتطلب أكثر من نسب جوهر غير إنساني إليهم. لكن هذا لا يفسر سوى جزء من كيفية عمل التجريد من الإنسانية، لأنه حتى لو كان يخبرنا كيف يمكن أن نفكر في الآخرين على أنهم غير بشر، لا يشرح معنى التفكير في الآخرين على أنهم دون بشر. يُصنّف العديد من أنواع الكائنات على أنها "غير بشرية"، وتشمل هذه الحيوانات مثل الثعابين والفئران، بالإضافة إلى كائنات خارقة للطبيعة مثل الله والملائكة. يُنظر إلى القسم الأول على أنه دون بشري، وإلى الثاني على أنه عكس ذلك. حتى يكون الكيان دون بشري، ينبغي أن يكون بمعنى ما أقل من الكائنات البشرية، أي أدنى منها. لم تنبع من العلم فكرة وجود كائنات حية دون بشرية. رغم أن الكتابات البيولوجية تشير في كثير من الأحيان إلى كائنات "دنيا" أو "دون بشرية"، ما من مبرر علمي لهذه الطريقة في التفكير. لا يعطينا علم الأحياء أي سبب للاعتقاد بأن الكائنات الحية تتدرج ضمن مستويات من "أدنى" إلى "أعلى" تُصان مرتبة البشر في قمتها.

ليس التجريد من الإنسانية سمة موضوعية للمحيط الحيوي (biosphere)، لذا لا بد من أنها ابتكار بشري. وهذا يثير أسئلة حول كيفية نشوئها والغرض الذي تخدمه.

سأشرع في استكشاف منبع فكرة التجريد من الإنسانية ودواعي قبضتها المحكمة على العقل البشري. سأفكك مفهوم التسلسل الهرمي للطبيعة، وأسلط الضوء على الدور الذي تلعبه طريقتنا في التفكير في عالم الكائنات الحية، وأشرح كيف تضيف طبقة أخرى إلى البيولوجيا الفلكلورية للأعراق، وأبين كيف ولماذا يتيح لنا ذلك التفكير في الآخرين على أنهم أقل من بشر. وبفعل ذلك، سأطرح عدداً من الأفكار التي ستلعب دوراً محورياً في التفسير الشامل للتجريد من الإنسانية الذي سأبنيه لاحقاً في هذا الكتاب.

الأعلى والأدنى

ثمة مسألة واضحة جداً ويمكن التأكيد عليها بغير تردد على الفور، وهي أن فكرة التجريد من الإنسانية تفترض إطاراً هرمياً. يستخدم علماء الاجتماع مصطلح "التسلسل الهرمي" للإشارة إلى الفروقات في المكانة والسلطة داخل المجتمعات البشرية (على سبيل المثال، العلاقة بين الأرستقراطي وعامة الناس، أو صاحب العمل والموظف) ويتحدث علماء الأحياء عن التسلسلات الهرمية للهيمنة في الأنواع الأخرى غير البشرية. رغم أن مفاهيم التسلسل الهرمي هذه ليست غير ذات صلة بموضوعي، أحتفظ بمصطلح "التسلسل الهرمي" هنا للإشارة إلى قضية أكثر شمولاً واتساعاً: فكرة أن الطبيعة تقوم على نظام رُتب مُنسّق، وأن كل نوع طبيعي يحتل رتبةً ثابتة في ذلك النسق: موقع في ترتيب تكون فيه أنواع الكائنات أعلى أو أدنى من غيرها.

يتبنى معظمنا دون جدال فكرة أن العالم الطبيعي ذو هيكل هرمي. يبدو من الواضح أن البشر متفوقون بطبيعتهم على الماعز، وأن الماعز تأتي في مرتبة أعلى من البعوض، وأن البعوض كائنات حية أعلى من الجزر. لكن عند التأمل في ذلك، ليس من الواضح لماذا نفكر في الكائنات الحية بهذه الطريقة. ليس من الواضح ما الذي يُفترض أنه في البشر ويرفعنا فوق كل الكائنات الأخرى، وما الذي يُفترض أنه في الكائنات الحية غير البشرية ويجعلهم أقل من البشر. ومع ذلك، لأنه من المفترض أن يكون المجردون من إنسانيتهم دون بشر، من المستحيل فهم ظاهرة التجريد من الإنسانية دون معالجة

سؤال لماذا نعتقد أن الكائنات الحية الأخرى أقل شأنًا منا.

العمودية

نجد لغة العمودية والمستويات والرتب والدرجات في كل مكان. الشخص الصالح أخلاقياً هو شخص "مرتفع" (upright) أو "مستقيم" (upstanding)، والشخص السيئ هو شخص "دنيء" (low-down). يمكن "الحطّ من منزلة" (degrade) الناس (أي يتم تخفيضهم إلى درجة أدنى) أو يمكن "ترقيتهم" (uplift). "نتعالى" (look down) على الناس الأدنى منا ونرفع قدر (look up) من هو أعلى منا. يمكن وصف مرؤوسي المرء (من اللاتينية subordinatus، بمعنى "الموضعون في رتبة أدنى") بأنهم خاضعون له، في الدرجة السفلى. فعل "الإذلال" (humiliate) يعني "الحطّ من القدر" وهو مشتق في النهاية من humus اللاتينية التي تعني "الأرض". تلاحظ الباحثة متعددة التخصصات إيفلين ليندнер Evelin Lindner:

مهما كانت اللغة، فإننا نجد دائماً اتجاهاً مكانياً تنازلياً مرتبطاً بالكلمات التي تدل على الذل. فلنأخذ بعين الاعتبار الكلمات degradation، أو ned-verdigelse باللغة النرويجية، أو Er-niedrig-ung باللغة الألمانية، أو a-baisse-ment بالفرنسية. المقاطع ned وde وniedrig وbas كلها تعني أدنى من أو أسفل أو أقل. التقليل أو الحط من قيمة أو مكانة أو الحط من قدر أو إذلال أو إهانة أو الإنقاص من شأن كل هذه الكلمات مبنية على نفس الاستعارة المكانية التوجه، أي أن شيئاً ما أو شخصاً ما يُدفع إلى الأسفل ويُرغم بالقوة ليقبى هناك... نطبق مثل هذه التصنيفات على تقييماتنا لكل من العالمين اللاحيائي والحيوي. الذهب، ذو القيمة الكبيرة، مرتفع في مقياس القيمة والقيمة، والفضة أقل قليلاً، والتراب له قيمة قليلة ويقع في مكان ما في الأسفل. عندما تنتقل إلى العالم الحيوي، نرى القوى الإلهية توضع عادة في القمة المطلقة، في مكان ما في السماء، فوق البشر بكثير. يبدأ المقياس البشري أسفل الآلهة والملائكة مباشرة. في "ذروته" يدافع

المقياس البشري عن السادة المعينين إلهياً ويستمر في الهبوط حتى يصل إلى أدنى التابعين، الذين غالباً ما يُنظر إليهم على أنهم أقل قيمة من الحيوانات.^١

لقرون عديدة، كانت طريقة التفكير التي تصفها ليندнер مكرسة في نموذج مؤثر للغاية للكون يُعرف باسم "سلسلة الوجود العظمى" أو *scala naturae* (سلم الطبيعة). مثلت السلسلة العظمى نموذجاً شاملاً يحتل بموجبه كل نوع من الكائنات - النباتات والحيوانات والبشر، وحتى الله وملائكته - مرتبة ثابتة في بنية ميتافيزيقية واسعة. كان من المفترض أن تتحدد مرتبة النوع الطبيعي (التي تسمى أحياناً "كرامته") بمدى "كمال" أعضائه، أي مدى نجاحها في تجسيد كمال الله. ترعّع الله، الذي هو بحكم تعريفه الكيان الكامل الأسمى، في القمة، ولأن البشر مخلوقون على صورة الله، وبالتالي كان يُعتقد أنهم يمتلكون نصيباً أكبر من كماله مقارنةً بأي مخلوق آخر، فقد تم تصنيفهم أعلى من سائر الحيوانات ووضعوا تحت الملائكة مباشرة.^٢ ووضعت منزلة النباتات تحت الحيوانات، ووضعت المواد غير الحية تحت النباتات. علاوة على ذلك، يمكن أيضاً تقسيم كل مستوى من السلسلة الكبرى إلى مستويات أكثر دقة. لذا، على سبيل المثال، كانت الثدييات في قمة عالم الحيوانات غير البشرية، تليها الطيور والزواحف والبرمائيات والأسماك واللافقاريات. ويمكن تقسيم كل قسم من هذه الأقسام إلى تسلسلات هرمية مصغرة تتكون من تصنيفات شبيهة بالأنواع. وكانت أعلى رتبة في كل فئة من هذه الفئات يشغلها ما كان يسمى "الرئيسيات" (وتعني باللاتينية "من أعلى رتبة"). في الإصدارات المبكرة، تم تصنيف الأسد ("ملك الوحوش") على أنه رئيس من رتبة الثدييات. ولكن في وقت لاحق، اكتسبت القردة والقرود مكانة الرئيسيات وحلت محل الأسود والفيلة.

1 Evelin Lindner, *Making Enemies: Humiliation and International Conflict* (Westport, CT: Greenwood / Praeger Security International, 2006), p. 5-7.

من أجل لغة الترفع، انظر:

Sander L. Gilman, *Stand Up Straight! A History of Posture* (London: Reaktion Books, 2018).

2 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936); Oludamini Ogunnaike, "From Heathen to Sub-Human: A Genealogy of the Influence of the Decline of Religion on the Rise of Modern Racism," *Open Theology* 2 (2016): p. 785-803.

السبب وراء إشارة العلماء المعاصرين للقرد والقردة العليا والبشر على أنها رئيسيات يرجع إلى أول نظام للتصنيف البيولوجي والذي اقترحه عالم الطبيعة السويدي كارل لينوس Carl Linnaeus. في كتابه العظيم "نظام الطبيعة" الذي نُشر لأول مرة عام ١٧٣٥ وصدر منه عدة طبعات منقحة خلال العقود التالية، جمع لينوس البشر والقرد والسعادين والليمورات معاً في ما أسماه - بالاعتماد على التسميات السابقة - "عائلة الرئيسيات" (وللغراب فقد أدرج الخفافيش أيضاً في هذه المجموعة). لقد أثار حنق العديد من زملائه بقراره بوضع البشر في نفس فئة الحيوانات "الدنيا"، وأظهر لينوس نفسه علامات تشير إلى تردده بشأن ذلك، مؤكداً أنه رغم الشبه بين البشر والقرد والسعادين من الناحية التشريحية، نملك نبلاً روحانياً وقدرة على التعقل تميزنا عن كل المخلوقات الأخرى التي تنتمي إلى هذه المجموعة وتسمو بنا فوق كل المخلوقات الأخرى التي تنتمي إلى هذه المجموعة.^١ بالنسبة إلى لينوس، يقع البشر في مقدمة الرئيسيات.

وفي نفس الوقت تقريباً، عندما تعاقبت المواجهات العنيفة مع السكان الأصليين في ما يسمى بالعالم الجديد، وأصبح استعباد الأوروبيين لسكان غرب إفريقيا عملاً تجارياً كبيراً، شرع المفكرون الأوروبيون يتأملون التقسيم الطبقي العنصري داخل الطبقات الاجتماعية البشرية. وكما كان متوقعاً، اعتبر الرجال المنحدرون من أصل أوروبي أن البيض يمثلون أعلى درجة من الإنسانية، وأنزلوا الأفارقة والأميركيين الأصليين إلى الشريحة الدنيا والبدائية، فوق الخط الفاصل بين البشر والقرد والسعادين.^٢ المقطع التالي الذي كتبه عالم الطبيعة الفرنسي في القرن التاسع عشر، جوليان جوزيف فيري Julien-Joseph Virey، يُعدّ نموذجاً لكثير من الأدبيات العلمية حول الأعراق في هذه الفترة: "من إنسان الغاب إلى إنسان أدغال الهوتنتوت، مروراً بالزنوج الأكثر ذكاءً، وأخيراً إلى الرجل الأبيض، يجد المرء بالفعل فروقاً دقيقة غير محسوسة تقريباً. سواء خلقت جميع الكائنات بصورة تصاعدية، مع نشوء أكمل الكائنات من الكائنات

1 Raymond Corbey, *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

٢ من أجل مناقشة ممتازة حول تعزيز سلسلة الوجود العظمى للتسلسل الهرمي العنصري:

Ogunnaiké, "From Heathen to Sub-Human."

الأقل نبلاً والأقل إنجازاً، خلال العصور المبكرة لكوكنبا، أو تشكّل كل نوع مستقلاً عن الأنواع الأخرى بدرجته الفعلية من الكمال، نلاحظ في الحالتين مقياساً يمتد من الأبيض إلى الزنجي إلى الهوتنتوت، إلى إنسان الغاب، ومن الأخير إلى القرودة الأخرى^١.

خلال القرن التاسع عشر، واجهت فكرة سلسلة الوجود الكبرى أكبر تحدياتها. بعد مرور ثلاثة عشر عاماً فقط على وفاة فيري، برز في الساحة العلمية كتاب تشارلز داروين *Charles Darwin On the Origins of Species* [أصل الأنواع]^٢. وحمل كتاب داروين تبعات فلسفية بالغة الأهمية لم يكن أقلها تحطيم الأسس الميتافيزيقية لمفهوم التسلسل الهرمي للطبيعة. وبعيداً من كونه هرمياً يمتد من كائنات أقل كمالاً في القاعدة إلى كائنات أكثر كمالاً في القمة، قدم داروين تصوراً للعالم الطبيعي يقضي بأنه ما من كائنات مقيمة في المحيط الحيوي أكثر أو أقل كمالاً من سواها. وأوضح أن التطور ليس تقدماً نحو هدف. جميع الكائنات الحية الناجحة أحسنت التكيف مع بيئاتها. فكرة أن بعض الكائنات "أكثر تطوراً" من البعض الآخر تفقد معناها في هذا الإطار العلمي. لذا فإن البشر وديدان الأرض متساوون في درجة "كمالهم". ليس من قبيل الصدفة أن فرويد وصف نظرية داروين بأنها صفة في وجه النرجسية البشرية.

رغم أن نظرية التطور أسقطت نظرياً مكانة الإنسان العاقل بوصفه نموذجاً لكمال الحيوانات، فكرة التفوق البشري حافظت على سطوتها وضوحاً. التسليم جداً بالتفوق البشري، إن لم يكن عالمياً تماماً، فهو على الأقل موجود في كل مكان. ليس من المستغرب أن العديد من المتدينين ما زالوا متمسكين بفكرة أن البشر يحظون بمكانة أعلى من جميع المخلوقات الأخرى بسبب كونهم مخلوقين على صورة الله. كتب البابا يوحنا بولس الثاني Pope John Paul II: "يشغل الإنسان مكانة أعلى من الطبيعة بأكملها. تميّز البشر وتفوقهم على المخلوقات الأخرى مسألة يبرهنها

1 Julien-Joseph Virey, "Art nègre," in *Dictionnaire des Sciences Médicales*, vol. 35 (Paris: Crapart, 1819), p. 385

2 Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (London: John Murray, 1859).

باستمرار كل واحد منا... كما تبرهنها البشرية جمعاء". والأعجب هو أن يتبنى وجهة النظر هذه منظرٌ سياسي وأخلاقي مثل جورج كاتب George Kateb، الذي يقول: "تتمحور الفكرة الأساسية للكرامة الإنسانية حول أن الإنسانية على الأرض هي أعظم أنواع الوجود، وأن كل فرد ينتمي إليها يستحق أن يعامل بطريقة تتفق مع القيمة العالية لنوعنا". وكاتب ليس سوى واحد من العديد من المنظرين العلمانيين الذين يتبنون هذا الرأي.¹

الإيمان بالتفوق البشري المتأصل، بالإضافة إلى الفكرة ذات الصلة بالتسلسل الهرمي للأنواع الطبيعية، ليس مقصوراً على اللاهوتيين والفلاسفة وعلماء اجتماع. ويلقي بظله على علوم الحياة أيضاً، كما يتضح من حقيقة أنه حتى الأشخاص الذين تلقوا تعليماً علمياً، بمن في ذلك الممتهنون لعلم الأحياء، غالباً ما يتحدثون عن أنواع من الكائنات الحية على أنها "أعلى" أو "أدنى" من غيرها. لقد وقف علم الأحياء عاجزاً، إلى حد كبير، عن قطع علاقته الرومانسية مع سلسلة الوجود العظمى، رغم وجود محاولات. في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، تزايد استياء علماء التصنيف البيولوجي من الطريقة الخطية والهرمية لتصنيف أشكال الحياة الغنية، وحاولوا تحرير أنفسهم منها. ولكن، توضح المؤرخة الفكرية هاريت ريتفو Harriet Ritvo: "تبيّن أن التقارير عن الوفاة، أو حتى إزاحة السلسلة، كانت أمراً مبالغاً فيه إلى حد كبير. ورغم أن عدداً أقل فأقل من علماء الطبيعة كانوا أيّدوا هذا النموذج صراحةً باعتباره نموذجاً منهجياً، إلا أنه استمر في تشكيل لغة كل من ناقش العلاقات بين المجموعات الحيوانية تقريباً... [وهكذا] أوضح روبرت نو كس Robert Knox التميز البشري من خلال الاستعارة المهملة ظاهرياً: "تقف العائلة البشرية بعيدة كل البعد عن كل الآخرين، مما يعني أنه في سلسلة الوجود العظمى التي تشكل خطة الطبيعة، اختفت عائلة طبيعية

1 Karol Wojtyla, "On the Dignity of the Human Person," in *Person and Community: Selected Essays*, vol. 4, *Catholic Thought from Lublin*, ed. Andrew N. Woznicki (New York: Peter Lang, 1993), p. 178; George Kateb, *Human Dignity* (Cambridge, MA: Harvard University Press), p. 3-4.

من أجل مناقشة زاخرة بالمعلومات حول دور التفوق الإنساني في خطاب حقوق الإنسان:

Will Kymlicka "Human Rights without Human Supremacism," *Canadian Journal of Philosophy* 48, no. 6 (2018): p. 763-792.

كانت تملأ الحلقة^١.

لم يتبدد التحيز الفكري الذي وصفته ريتفو مع مرور الوقت. خلال البحث في أكثر من سبعة وستين ألف مقالة علمية منشورة بين عامي ٢٠٠٥ و ٢٠١٠ لإيجاد إشارات إلى الكائنات "العليا" و "الدنيا"، وجد عالما الأحياء إيمانويل ريغاتو Emanuele Rigato وأليساندرو مينيلي Alessandro Minelli أن "السلالم الطبيعية" حاضرة ومزدهرة في علم الأحياء في القرن الحادي والعشرين: "تكرر المقالات التي تحتوي على لغة السلالم الطبيعية خاصة في مجلة *Molecular Biology and Evolution* (١٤، ٦%)، ومجلة *BioEssays* (٦، ٥%)، ومجلة *Annual Review of Ecology Evolution and Systematics* (٨٢، ٤%). حقيقة أن اثنتين من هذه المجالات الثلاث تبحث في مجال علم الأحياء التطوري تُظهر أن استخدام لغة ما قبل التطور يمكن أن يستمر حتى في المجالات المهنية الأكثر شهرة^٢. ولنتأمل في ما يتبين عند مقارنة الرسوم البيانية لشجرة الحياة البيولوجية - التمثيل البياني النموذجي paradigmatic للمسار التطوري المتفرع للأصناف البيولوجية - بالرسوم التوضيحية القديمة لسلسلة الوجود العظمى. يلاحظ شون ني Sean Nee، عالم الأحياء التطوري الذي يأسف لاستمرار وجهة النظر الهرمية في علوم الحياة، قائلاً: "التمثيلات الشائعة للتطور تعكس السلسلة العظمى من خلال النظر إلى العملية على أنها تقدمية... لتوضيح ذلك، عندما نمثل العلاقات بين الأنواع، بما فيها البشر، في شجرة العائلة، نرسمها تلقائياً بطريقة يشكل فيها عمود أسماء الأنواع سلسلةً ترتب على قمتها"^٣. من أجل معرفة الخطأ في طريقة التفكير هذه، فلننظر إلى العلاقة التطورية بين

1 Harriet Ritvo, *The Platypus and the Mermaid: And Other Figments of the Classifying Imagination* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 30-31.

الاقباس المُضمن من كتاب:

Robert Knox, *The Races of Men: A Philosophical Enquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations* (London: Henry Renshaw, 1862).

2 Emanuele Rigato and Alessandro Minelli, "The Great Chain of Being Is Still Here," *Evolution: Education and Outreach* 6, article no. 18 (2013), <http://www.evolution-outreach.com/content/618/1/>.

3 Sean Nee, "The Great Chain of Being," *Nature* 435 (May 26, 2005): p. 429.

Rigato and Minelli, "Great Chain of Being"; J. David Archibald, *Aristotle's Ladder, Darwin's Tree: The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order* (New York: Columbia University Press, 2014).

الشمبانزي (pan troglodytes) والإنسان العاقل (Homo Sapiens). كان لدى الشنايز والبشر سلف مشترك منذ نحو ستة ملايين سنة، ولم تتباعد السلالتان إلا منذ تلك اللحظة فصاعداً. لذا، ما من منطق معقول علمياً يقول إن البشر قد ظهرُوا على شجرة الحياة بعد الشنايز. ولكن على الرغم من ذلك، من السهل للغاية الوقوع في شرك التفكير في الشمبانزي على أنه "أقل" أو أكثر بدائية من البشر، وحتى أكثر الواقعيين الداروينيين تعصباً من المرجح أن يعتقدوا أن حياة البشر أكثر أهمية من حياة الشمبانزي. تنطبق هذه النقطة على العلاقة بين البشر وأنواع أخرى من الكائنات الحية - الفطر أو الباراميسيا أو ضفادع الثور (bullfrogs) أو أي شيء آخر - كما تنطبق على العلاقة بين البشر والشنايز. وما يزيد الطين بلّة بالنسبة لأبطال الاستثناء البشري هو وجود الكثير من الكائنات الحية "الأقل مرتبة" التي تطورت بعد الإنسان العاقل بكثير. وتشمل نبات شَرونة يورك (Senecio eboracensis)، الذي اكتُشف بجوار موقف للسيارات في شمال إنجلترا في عام ١٩٧٩^١. وعلى المنوال نفسه، ظهر العديد من الحيوانات، بما في ذلك الزواحف والطيور وحتى الثدييات، منذ عشرات الملايين من السنين قبل النباتات المزهرة، ولكننا مع ذلك نميل إلى التفكير في أن الأخيرة تشغل مرتبة أقل من أي من الأولى.

وبمثابة حلّ بديل، قد يعتمد المدافعون عن فرضية التفوق البشري الادعاء أن التغيير التطوري هو ما يضمن التفوق البشري. ويصيغون حجّتهم كالتالي: لقد تغير البشر كثيراً منذ بدأت سلالات الإنسان والشنايز في اتخاذ طريقتين منفصلتين، لكن الشنايز لم تتغير بالقدر ذاته على الإطلاق، لذا (تقول القصة) تسلقنا ووصلنا إلى مرتبة أعلى من أبناء عمومتنا الشبيهين بالقردة. المشكلة الواضحة في مسار هذه الحجة أنها تعتمد على فكرة مغلوطة مفادها أن التطور قضية تقدّمية. البكتيريا الزرقاء (cyanobacteria) (المعروفة أيضاً باسم "حاثلة البركة")، التي ظهرت لأول مرة على الأرض منذ ثلاثة مليارات ونصف المليار سنة على الأقل، ليست أكثر أو أقل تطوراً من الإنسان العاقل. إذا كانت الشنايز قد ابتعدت عن سلفنا المشترك أقل مما فعلنا، فذلك لأنها تكيفت

1 A. J. Lowe and R. J. Abbott, "Reproductive Isolation of a New Hybrid Species, *Senecio Eboracensis* Abbott & Lowe (Asteraceae)," *Heredity (Edinb)* 92, no. 5 (2004): p. 386-395.

تكيفاً ممتازاً مع بيئتها لفترة طويلة جداً، وليس لأنها رجعية (retrograde). وإذا كان التغير التطوري يمثل بوضوح وبساطة أداة قياس يمكن من خلالها قياس التقدم التطوري، فالفيروسات قد هزمتنا دون شك.

لكن أين نجد أهمية فكرة التغير باتجاه معين في التقدم التطوري؟ ماذا عن التغير نحو مزيد من التعقيد؟ ولا يمكن تقييم الادعاءات المتعلقة بتعقيد أكبر أو أقل دون أن نوضح المقصود بقول إن أحد أنواع الكائنات الحية أكثر تعقيداً من سواه. هل ما يهم هو التعقيد الجيني؟ من المؤكد أن جينوم الإنسان العاقل ليس الأكثر تعقيداً، وإن كان التعقيد يعني التعقيد السلوكي، ينبغي أن نقبل حقيقة أن دورات حياة بعض الديدان الطفيلية أكثر تعقيداً بكثير من دورة حياتنا. ما نوع التعقيد الذي يفترض أنه المقصود إذاً ولماذا؟ يبدو أنه ما من إجابة موضوعية على هذا السؤال لأنه ما من واحدة بين هذه الاستراتيجيات لتبرير التفوق البشرية (حتى إن نجحت) يمكنها أن تبرر الادعاءات المعيارية تحديداً حول التفوق البشري الأصيل (intrinsic). بالطبع نجد أن الإنسان العاقل عموماً أمهر من الكائنات الحية الأخرى في أمور معينة. نحن الكائنات الحية الوحيدة القادرة على إجراء عمليات حساب التفاضل والتكامل أو صنع طبق باييا. لكن الكائنات الحية الأخرى ماهرة في أداء أشياء نعجز عنها. الأفضل في أداء مهمات معينة ليس الأفضل على الإطلاق.

فكرة التسلسل الهرمي الطبيعي

قد تكون فكرة التسلسل الهرمي الطبيعي ابتكاراً ثقافياً ضارباً في القدم أو مجرد صدفة تاريخية. نجد الشاهد الكلاسيكي (locus classicus) لهذه الفرضية في دراسة الفيلسوف آرثر أو. لافجوي Arthur O. Lovejoy التي نُشرت عام ١٩٣٦ بعنوان "The Great Chain of Being" [سلسلة الوجود العظمى]. وصف لافجوي السلسلة العظمى بأنها نموذج شكليّ (formal model) للكون بوصفه تسلسلاً هرمياً، وتمتد لتشمل المادة الخاملة في القاع والله في القمة وفي مكان ما بينهما عُيِّنت مرتبة ثابتة لكل شيء آخر. وقال إن هذا المفهوم للكون قد شكّله فلاسفة العصور القديمة باستخدام ثلاثة

مكونات مستمدة من فكر أفلاطون وأرسطو. "مبدأ الوفرة" (principle of plentitude) الأفلاطوني هو أحد هذه المبادئ، وهو فكرة غريبة مفادها أن كل نوع من الأشياء التي يمكن أن توجد موجودة بالفعل. وثمة أيضاً "مبدأ الاستمرارية" الأرسطي الذي ينص على أن كل صنف طبيعي يندمج مع الفئات الأخرى في أي مخطط للتصنيف، وبالتالي فإن الطبيعة سلسلة متصلة. والثالث "مبدأ التدرج"، وهو المفهوم الأرسطي القائل بأن الأصناف الطبيعية مترابطة بعلاقة هرمية ويمكن تصنيفها على أساس درجة ما تملكه من "كمال".¹

وبدلاً من شرح فكرة التسلسل الهرمي الكوني من حيث درجات الكمال، وهو ما يبدو غريباً إلى حد ما بالنسبة لمن يعيشون في القرن الحادي والعشرين، يمكن تفسير المبدأ باستخدام الإطار الأكثر شيوعاً لدرجات القيمة الجوهرية. مثلما وضح الفصل الأول، القيمة الجوهرية للشيء هي القيمة التي يمتلكها في حد ذاته، على النقيض من قيمته الذرائعية (instrumental)، أي فائدته في الحصول على شيء آخر. ولصيغة ذلك بطريقة أخرى، يمكن القول إن القيمة الجوهرية للشيء هي القيمة التي حصل عليها بسبب ماهيته، والقيمة النفعية للشيء هي القيمة التي يمتلكها بسبب ما يفعله. تُمنح بعض أنواع الأشياء قيمة ذرائعية عظيمة، لكنها ذات قيمة جوهرية قليلة، إن وجدت. لا يُنظر عموماً إلى الزهور الأرجوانية التي تنتجها نبتة الزعفران (sativus) على أنها ذات قيمة جوهرية كبيرة، ولكنها تتمتع بقيمة مفيدة هائلة كمصدر للزعفران، وهو أحد أغلى التوابل في العالم. وبالمثل، فإن مالكي العبيد الأميركيين لم يمنحوا عبيدهم الكثير من القيمة الجوهرية، لكنهم منحوهم قدراً كبيراً من القيمة الذرائعية. كانت حياة العبيد السود ذات أهمية فقط بسبب الأرباح التي حققها البيض من عملهم. على الجانب

1 Lovejoy, *Great Chain of Being*, p. 55-59.

يفسر لانجوي فكرة أرسطو عن الاستمرارية من جانب الغموض الميتافيزيقي: الأنواع الطبيعية غير واضحة الحدود وليست منفصلة، وتتقارب عند حدودها مع جيرانها، مما قد يؤدي إلى وجود كيانات حدودية تنتمي إلى نوعين طبيعيين. ومع ذلك، فقد أظهر هربز جرينجر أن هذا قد يكون غير صحيح، مجادلاً بأن جوهرية أرسطو تمنع هذا النوع من عدم الوضوح. ومن وجهة نظره، رأى أرسطو أن الأنواع الطبيعية ذات حدود حاسمة، لكنها حدود قد يكون من المستحيل تمييزها.

Herbert Granger, "The Scala Naturae and the Continuity of Kinds," *Phronesis* 30, no. 2 (1985): p. 181-200.

الآخر، من الممكن أيضاً منح الأشياء قيمة جوهرية عالية إنما قيمة نفعية منخفضة. إن الانقراض الوشيك لحيوان الغاريال - وهو زاحف شبيه بالتمساح موطنه شبه القارة الهندية - لا يحمل أي آثار اقتصادية أو أي آثار عملية أخرى، ولكن بالنسبة لكثير من الناس (بمن فيهم أنا) فإن حيوانات الغاريال مهمة لمجرد أنها حيوانات الغاريال، وحقيقة أنها تتأرجح على حافة النسيان لهي مأساة.

فلنفكر في السلسلة العظيمة للوجود باعتبارها تسلسلاً هرمياً للفئات الطبيعية المرتبة على أساس قيمتها الجوهرية. كلما صُنّف نوع ما من الكيانات على مستوى أعلى، يُعتقد أن أعضاء هذه الفئة تمتلك قيمة جوهرية أكبر. ومن المفترض أن تكون القيمة الجوهرية لأعضاء كلّ من هذه الأنواع سمة موضوعية لها، لا نتيجة لكيفية تقييمنا لهم. في العصور الماضية (وفي العديد من المجتمعات الدينية اليوم)، يوضع الله في أعلى التسلسل الهرمي باعتباره كياناً ذا قيمة عليا ولامتناهية. والآن، في العالم العلماني، يتمتع البشر - أو بالأحرى هؤلاء البشر الذين يعتبرون أنفسهم متفوقين عرقياً - بالمكانة التي كان يشغلها الإله ذات يوم. إن فكرة التسلسل الهرمي لها آثار مهمة على المعتقدات حول الأخلاق، لأنه كلما زادت القيمة الجوهرية التي نمنحها للكائن، قلّ السماح لنا بإيذاء ذلك الكائن. ذلك لأننا نصنف البعوض وغيره من الحيوانات "الدنيا"، ناهيك عن النباتات والفطريات، في مرتبة أدنى بكثير في ذلك المقياس، فنعاملها روتينياً بطرق لا يجوز أن نعامل بها إخواننا من بني البشر على الإطلاق.

كما أشرت سابقاً، نحن بحاجة إلى استيعاب مفهوم التسلسل الهرمي الطبيعي لفهم التجريد من الإنسانية. يكون الكائن دون بشري - أدنى من بشر أو أقل من بشر - إذا كان من النوع الذي يشغل درجة أدنى من قيمة السلم التي يشغلها البشر. ويترتب على ذلك أننا عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم، فإننا نعتبرهم أقل قيمة جوهرية، وبالتالي نراهم أقل أهمية منا من الناحية الأخلاقية. يمكن قتلهم أو استغلالهم بطرق مسموح بها قتل واستغلال الحيوانات غير البشرية.

إن الاعتقاد بأن العالم الطبيعي منظم بتسلسل هرمي يلقي الضوء أيضاً على التمييز بين التجريد من الإنسانية والعنصرية. عندما نصنف الآخرين على أنهم ينتمون إلى عرق معين، نعتقد أنهم يحتلون مرتبة أدنى في المجتمع البشري. لكن عندما نجرد الآخرين

من إنسانيتهم، نستبعدهم من المجتمع البشري. باختصار، الأشخاص المُعنصرون يُعتبرون بشراً أقل، في حين أن الأشخاص الذين يُجرّدون من إنسانيتهم يُعتبرون أقل من البشر. تتحول العنصرية بسهولة إلى تجريد من الإنسانية لأن الظاهرتين تشكّلان عقدتين في سلسلة متصلة من تشويه السمعة التي تتوافق مع قالب مشترك. نظراً إلى أن فئة للبشر تقع أعلى بقليل من فئة الحيوانات غير البشرية، وأن أدنى قسم للبشر مجاور لا

أدنى يدفعهم أقرب إلى نطاق دون البشر.

السيكولوجية الأخلاقية للتسلسل الهرمي

فلنتذكّر أنّ لافجوي اقترح أنّ فكرة سلسلة الوجود العظمى كانت ابتكاراً فلسفياً قديماً ظهر في لحظة معينة من التاريخ الأوروبي، واستمرّ لعدة قرون، ثم تلاشى في النهاية عندما حلّ المفهوم العلمي للنظام الطبيعي محل المفهوم القديم الميتافيزيقي واللاهوتي. رغم أن هذا التفسير قد يبدو مقنعاً، خاصة في ضوء سعة الاطلاع الهائلة التي يتمتع بها لافجوي، تتعارض معه حقيقتان رئيسيتان. تتعلق إحداها باستمرار فكرة التسلسل الهرمي الطبيعي في عصر ما بعد الداروينية، وتعلق الأخرى بانتشار فكرة التسلسل الهرمي في الثقافات غير الغربية التي لم تمسّها التأثيرات الفلسفية للحضارة اليونانية الرومانية، أو بالكاد مستها.

رغم أن الأسس الفكرية لفكرة سلسلة الوجود العظمى قد استُبدلت لأكثر من قرن ونصف، إلا أننا ما زلنا نميل إلى التفكير في الأنواع الطبيعية (natural kinds) على أنها مرتبة كما ربّتها أسلافنا في العصور الوسطى. ما زلنا نميل إلى الاعتقاد بأننا "أعلى" من أشكال الحياة الأخرى، وأن جميع المخلوقات الأخرى تقع في مكان أدنى منّا. وقد أثبت ذلك عدد من الدراسات السيكلولوجية، تهتم معظمها بمدى اعتبارنا أن الأنواع المختلفة من الحيوانات غير البشرية باعتبارها تستحق الاعتبار الأخلاقي. الفيلسوف تي جيه كاسبرباور T. J. Kasperbauer يلخّص ويناقش بعض هذه الدراسات في كتابه *Subhuman: The Moral Psychology of Human Attitudes to Animals* [دون

الإنسان: علم النفس الأخلاقي للمواقف البشرية تجاه الحيوانات]. يوضح كاسبر باور أن هذه الدراسات تُبين أننا عندما ننسب قيمة أخلاقية للحيوانات، نميل إلى فعل ذلك من منظور محوره الإنسان (anthropocentric). حين تتساوى جميع الأشياء، نقدر المخلوقات غير البشرية إلى درجة أن نعتبرها مشابهة لنا.

ثمة العديد من... التجارب التي توضح التحيز البشري في معاملتنا للبشر. على سبيل المثال، وجد ويستبري Westbury ونويمانز Neumanns (٢٠٠٨) أن الاستجابات العاطفية المتفاعلة وجدائياً (empathetic) تجاه الحيوانات في المواقف المسيئة زادت وفقاً للتشابه التطوري (مُقاسةً عن طريق الاستقصاء وكذلك النشاط الجلدي الكهربائي). وفي تجربة مماثلة، عرّض بلوس Plous (١٩٩٣) على المشاركين صوراً للقرود وراكون وطائر تُدرّج (pheasant) وضفدع ثور وأخبرهم أن كل حيوان قد تعرض للإيذاء بطرق معينة. كشفت قياسات النشاط الجلدي الكهربائي (skin conductance) عن نشاط متزايد استجابةً لتشابه الحيوانات مع البشر. في إحدى التجارب (آلين وآخرون، ٢٠٠٢)، قرأ أشخاص عن إساءة معاملة تتعرض إليها إوزة أو قرد أو أبوسوم أو سحلية. ثم سُئلوا عن شدة العقوبة التي سيعاقبون بها المعتدي. أولئك الذين أظهروا درجات أعلى في التفاعل الوجدانيّ حدّدوا عقوبات أعلى، والتي أظهرت النتائج أنها كانت أكثر توسطاً من خلال التشابه مع البشر. وقد أبدى بعض الناس بالفعل اهتماماً أخلاقياً بالحيوانات، لكن هذا كان مقتصرًا على الأنواع الأقرب إلينا، وأبرزها الرئيسيات.^١

1 T. J. Kasperbauer, *Subhuman: The Moral Psychology of Human Attitudes to Animals* (New York: Oxford University Press, 2018), p. 74; H. Rae Westbury and David L. Neumann, "Empathy Related Responses to Moving Film Stimuli Depicting Human and Non-Human Animal Targets in Negative Circumstances," *Biological Psychology* 78 (2008): p. 66-74; S. Plous, "Psychological Mechanisms in the Human Use of Animals," *Journal of Social Issues* 49, no. 1 (1993), p. 11-52; Michael W. Allen, Matthew Hunstone, Jon Waerstad, Emma Foy, Thea Hobbins, Britt Wikner, and Joanne Wirrel, "Human-to-Animal Similarity and Participant Mood Influence Punishment Recommendations for Animal Abusers," *Society*

ويتوقع المرء أن تكون النظرية الهرمية قائمة في المجتمعات الأصولية وغير المتعلمة تعليمياً علمياً. ومن المثير للدهشة أن نلاحظ أن الإنسانين العلمانيين يستخدمون التفوق البشري المسلم به جدلاً من أجل تأسيس أفكار سياسية حول حقوق الإنسان عبر تكوين ارتباط بين الوضع البشري الميتافيزيقي المسلم به و"كرامتهم الإنسانية". وبناءً على ذلك، كتبت الباحثة القانونية كاثرين دوبري Catherine Dupré:

يعتمد النظام القانوني لحماية حقوق الإنسان في أوروبا (وبشكل عام في الغرب) على افتراض أننا، باعتبارنا بشراً، نولد بنوعية فريدة من الكرامة التي تميزنا عن الكائنات الأخرى (الحيوانات في المقام الأول)، مما يرر ويفسر الحماية الخاصة لحقوقنا... ونحن هنا عند الجذور الفلسفية للمفهوم الدستوري للكرامة الإنسانية بالشكل المتفق عليه اليوم إلى درجة كبيرة، وهو مفهوم يقتصر على الإنسان، بحيث يمكن استخدامه لتمييزه عن غيره من الكائنات التي لا تملك كرامة بل قيمةً نسبية... تُستخدم الكرامة لتحديد الإنسانية ليس باتخاذ الله مرجعية، بل بالتمييز عن الكائنات الأخرى التي تملك "قيمة نسبية" فقط، أي الحيوانات أو الأشياء.^١

لقد أثبتت سلسلة الوجود أنها أكثر ثباتاً من العديد من الأفكار الأخرى التي ظلت راسخة في الثقافة الغربية لفترة طويلة. ولا يمكن تفسير استمرارها ببساطة من خلال حقيقة أنها تشبعت الفكر الغربي كلياً في الماضي حتى صار من الصعب إزاحتها. فكرة أنّ كياناً أسمى خلق الكون ويحافظ عليه قد تغلغت تقريباً في كل جانب من جوانب الحياة الأوروبية لعدة قرون. لكن لا مكان لفكرة وجود خالق سماوي في علم الكون (cosmology) اليوم. وبالمثل، تاريخ الخيمياء الطويل والمؤثر لا يغري الكيميائيين

and Animals 10, no. 3 (2002): p. 267–284.

1 Catherine Dupré, *The Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe* (Sydney: Hart, 2015).

Lisa Guenther, "Beyond Dehumanization: A Post-Humanist Critique of Solitary Confinement," *Journal for Critical Animal Studies* 10, no. 2 (2012): p. 47–68.

بالانغماس في الحديث عن أرواح المعادن كما فعل الخيميائيون، وعلم الطب قد ألقى فكرة الأخلاط الأربعة العريقة في سلة مهملات التاريخ. استمرار استخدام الاستعارة العمودية في علم الأحياء وفي الخطاب العادي للمتعلمين وعدم وجود أي شيء مماثل في معظم التخصصات العلمية الأخرى أمرٌ يستجدي تفسيراً.

في ما يتعلق بالحقيقة الرئيسية الثانية، فإن فكرة التسلسل الهرمي الطبيعي المرسوم رسماً سماوياً والمتشرب بالقيمة كانت وما تزال أكثر انتشاراً جغرافياً وتاريخياً، مما يسمح به التاريخ الفكري لدى لافجوي. وقد أوضح هذه النقطة الفيلسوف بول كونتز Paul Kuntz، الذي أوضح أن نظرية التسلسل الهرمي الكوني لا تقتصر على الغرب المسيحي، ويمكن إيجادها في التقاليد الفلسفية اليهودية والإسلامية، وكذلك في التقاليد الفلسفية الهندية والصينية. لم يُسهب كونتز في الشرح، ولكن ليس من الصعب الحصول على أمثلة تفصيلية ومقنعة. يمكننا أن نبدأ من نقطة حرجية، بمقطع مألوف من سفر التكوين:

وَقَالَ اللَّهُ: "نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَسْلُطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الْأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَابَاتِ الَّتِي تَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ". فَخَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللَّهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ. وَبَارَكَهُمْ اللَّهُ وَقَالَ لَهُمْ: "أَنْمُوا وَاكْثُرُوا وَاَمْلَأُوا الْأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ"¹.

يصف سفر التكوين ترتيباً هرمياً لله في أعلاه، والبشر في منتصفه، وكل الحيوانات الأخرى أدناه، ولكن من غير المعقول أن نفترض أن هذه الأسطورة الشرق أوسطية القديمة تدين بأي شيء لأفلاطون أو أرسطو أو الأفلاطونيين الجدد، مثلما تشترط فرضية لافجوي. نجد معتقدات مماثلة في الشريعة الهندية القديمة. ويشير فيلهلم

1 Gen. 1:26-28 (New International Version).

هالفاس Wilhem Halbfass، وهو باحث في الفلسفة الهندية، إلى أن العديد من الكتابات الميتافيزيقية الهندية تفترض وجود "تسلسل هرمي سائد (pervasive) للكائنات الحية، يمتد من الخالق براهما إلى خصلات العشب. يستخدم المؤلفون الهنود مجموعة متنوعة من المصطلحات لوصف هذا التسلسل الهرمي لأشكال الحياة البشرية ودون البشرية وفوق البشرية، مثل tāratamya (التدرج)، وuccanīcabhāva (المكانة العالية والمنخفضة)، وutkarṣāpakarṣa (الفوقية والدونية)¹.

تضرب نسخ من سلسلة الوجود العظمى أطناها في الفلسفة الأفريقية أيضاً. وفقاً للفيلسوف النيجيري فرانسيس إ. إكانيم Francis E. Ekanem: "ما تمثله القوة بالنسبة للأفارقة هو ما يمثله الوجود بالنسبة للغرب... قوات الحياة مرتبة ترتيباً هرمياً. أعلى قوة تتمثل في قوة الله، تليها الإلهيات والأسلاف والأرواح والإنسان والحيوانات والنباتات والمعادن"². وفي الصين القديمة، نصادف نسخة منها في كتابات الفيلسوف زونزي Xunzi³. وفي الأميركتين يقول علم الكون الأرتكي القديم إن "الآلهة والبشر والحيوانات قد رُتبوا وفقاً لسلسلة وجود يشارك فيها كل جزء في جوهر مشترك ويعتمد على الأجزاء الأخرى للبقاء على قيد الحياة... وُضعت النسخة الحالية من البشرية... دون الآلهة وفوق كل الحيوانات الأخرى في سلم القوة والجدارة والكمال. يتبين هذا السلم في ترتيب الأكل. تأكل الرتب الدنيا من الحيوانات بعضها بعضاً وتأكل النباتات، والبشر يأكلونها جميعاً، والآلهة تأكل البشر حتى تبقى"⁴. تضيف عالمة الأنثروبولوجيا إيفا هانت Eva Hunt: "هذه الفكرة الأولية

1 Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought* (Albany: SUNY Press, 1990), p. 349

2 Francis E. Ekanem, "On the Ontology of African Philosophy," *International Journal of Humanities and Social Science Invention* 1, no. 1 (2012): p. 56.

Francis Etim, "African Metaphysics," *Journal of Asian Scientific Research* 3, no. 1 (2013): p. 11–17; Placide Tempels, *Bantu Philosophy* (Paris: Presence Africaine, 1969); John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (Nairobi: Heineman, 1969).

3 G. E. R. Lloyd, *Being, Humanity, and Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

4 Peggy Reeves Sanday, *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 294.

لترتيب تسلسل الكائنات مثلت تبريراً لاهوتياً من أجل التضحية البشرية^١. يمكن بسهولة إضافة أمثلة مشابهة، ولكن أعتقد أن تلك التي قدمتها كافية لإيضاح أن فكرة سلسلة الوجود العظمى ليست ابتكاراً أوروبياً حصراً.

نحن بحاجة إلى طريقة أخرى تفسير شبه عالمية فكرة التسلسل الهرمي الطبيعي. لا يمكن أن يكون الجواب أن السبب هو أن العالم مرتب حقاً بهذه الطريقة، ولا يمكن أن يكون لأن الفكرة مضمنة في شيفرة حمضنا النووي. أعتقد أن أفضل تفسير هو أن المفهوم الهرمي لا يزال راسخاً لأنه سمة من سمات الحالة الإنسانية – حلٌّ فعال لمشكلة عالمية في الحياة البشرية. إذا كنت على حق في هذا، فإن العلماء الأوروبيين الذين استشهد بهم لافجوي وآخرون، وكذلك الحكماء من الصين وإفريقيا والهند والمكسيك وأماكن أخرى، قد طوروا حساباتهم المتطورة عن *scala naturae* [سلم الطبيعة] لإيجاد منطق يُعقلنَ الحدس الفطريّ والتمثيل الميتافيزيقي الفلكلوري للنظام الطبيعي الذي يضاهي نزعتنا الماهويّة ويتعامد معها. تلبي سلسلة الوجود العظمى حاجةً إنسانية عميقة لتبرير أنظمة التسلسل الأخلاقية والسياسية التي تعتمد عليها المجتمعات البشرية.

مكتبة
t.me/soramnqraa

1 Eva Hunt, *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), p. 89.

من أجل علم تسلسل الدرجات في أميركا الوسطى:

(Mesoamerican phagiohierachy), John D. Monaghan, "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions," in *Handbook of Middle American Indians*, suppl. 6, *Ethnology*, ed. John D. Monaghan (Austin: University of Texas Press, 2000), p. 24–49.

الفصل السابع

نظام التسلسل الرتبي

من المفترض أن إطار التسلسل الهرميّ الموضّح تفصيلاً في الفصل السادس يمثل نظام التسلسل في الطبيعة تمثيلاً موضوعياً، لا مجرد وصف لوجهات نظر وقيم ذاتية. لذا، ليس في يدنا جميعاً إلا أن نصّدق بها صراحةً أو ضمناً، أمرٌ لا نستطيع جميعاً إلا أن نفعله، وينطوي هذا على قبول أن البشر يملكون حقاً قيمة جوهرية أكبر من قيمة البعوض، لا أننا نحن البشر متحيزون بشدة لصالح صنفنا ببساطة بالمقارنة مع البعوض.

نظراً إلى أن سلسلة الوجود العظمى تهدف إلى وصف نظام تسلسل الطبيعة، من المهم توضيح ما يُقصد بمفهوم "التسلسل" و"الطبيعة" لفهمه بشكل كامل. ويشير مفهوم "نظام التسلسل الطبيعي" إلى الطريقة التي ينتظم بها الكون. في النموذج الهرميّ، يمكن رسم خريطة هذا "النظام" على شكل بعدين: البعد الأفقي والبعد الرأسي. يقسم البعد الأفقي العالم إلى مجموعة من الأنواع الطبيعية وفق قاعدة الحصرية المتمانعة (mutually exclusive)، أي النباتات والحيوانات والبشر وما إلى ذلك. ومن المفترض أن يكون متكاملاً، من ناحية أنه يشمل - أو قادر على أن يشمل - كل نوع طبيعي موجود. ويتقاطع معه البعد الرأسي المكوّن من علاقات التفوق والمساواة والدونية التي تحصل بين هذه الفئات الأفقية. فكرة أن العالم يشمل البشر والبعوض تتعلّق ببنية الأفقية، في حين أن فكرة وجود البشر على مستوى ميثافيزيقي

أعلى من البعوض تمثّل جانباً من بنيته الرأسية. في المقطع المأخوذ من سفر التكوين الذي اقتبسته في الفصل السادس، خلق الله ”سمك البحر وطيّر السماء والبهائم وجميع الدبابات التي تدبّ على الأرض“ يمثّل الجانب الأفقي من نظام التسلسل الطبيعي. وخلق الله للبشر حتى ”يتسلّطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدبّ على الأرض“ يشير إلى الجانب الرأسي منه.

ماذا عن مفهوم ”الطبيعة“؟ لقد سمعت علماء وأشباه علماء يسخرون من جهل العلماء الإنسانيين الذين يقولون إن ”الطبيعة“ تكوين اجتماعي. لكنهم مخطئون في فعل ذلك. يفترض أولئك خطأ أن المفكرين الإنسانيين، من خلال تقديم هذا الادعاء، يزعمون أن عالم الكائنات الحية ابتكارٌ بشريّ. لكن ليس ذلك المقصود. النقطة الأهم هي أن الطبيعة ليست تصنيفاً طبيعياً. ليست على قدم المساواة مع أشياء مثل الأنواع أو الأعضاء الحيوية أو أنماط التفاعل بين الكائنات الحية، والتي تمثّل أنواعاً طبيعية بالفعل. بل إن ”الطبيعة“ جزء من مخطط استدلالّي (interpretive scheme) مفاهيمي مفروض على العالم (مثل خطوط الطول والعرض المفروضة على الكرة الأرضية). إنه مصطلح يُطوَّع في مجموعة متنوعة من الاستخدامات لتنظيم مفاهيمنا واسعة النطاق عن العالم ومكانة البشر والكائنات الحية الأخرى فيه. والأهم من ذلك بالنسبة لنظرية التجريد من الإنسانية، أنه غالباً ما يكون مفهوماً محملاً أيديولوجية يُستخدم لتبرير علاقات الهيمنة المفروضة عليها سمات عرقية وجندرية.

ما من مفهوم واحد للطبيعة. ثمة العديد منها ومن السهل الخلط بينها. كتب جون ستيوارت ميل John Stuart Mill عن هذه القضية في مقال نشر بعد وفاته بعنوان ”On Nature“ [عن الطبيعة]، فرّق فيه بين ثلاثة معانٍ مختلفة للمصطلح. وأشار ميل إلى أنه في بعض الأحيان نقول ”الطبيعة“ قاصدين ”اسماً شاملاً لكل ما هو موجود“. بهذا المعنى، كل شيء طبيعي -الطيور والنحل والفراشات، بالإضافة إلى التكوينات الاجتماعية مثل الدولار ويوم الخميس. لكنه لاحظ أن مفهوم الطبيعة يُستخدم غالباً أيضاً بمعنى أكثر تقييداً للإشارة فقط إلى تلك الأشياء التي لم يمسّها ما أطلق عليه اسم ”التدخل البشري الطوعي“. وبهذا المعنى، الطيور والنحل والفراشات كلها طبيعية، لكن الدولار ويوم الخميس ليسا كذلك. إن التمييز الأخير الذي يقدمه ميل يُعدّ تمييزاً

معياريًا - يُعنى بكيف ينبغي أن تكون الأشياء لا كيف هي (وبطبيعة الحال، هذا يترك احتمال أن تكون بعض الأشياء كما ينبغي أن تكون - لكن ما يهم هنا هو عنصر ما "ينبغي أن يكون"). وبهذا المعنى، يشير ميل إلى أن "الطبيعة لا تمثل ما هو كائن، بل تمثل ما يجب أن يكون، أو قاعدة أو معياراً لما يجب أن يكون".^١

من أجل فهم ما كان يحاول ميل التوصل إليه، من المفيد مقارنة كل من هذه المعاني لما هو طبيعي مع المفهوم المقابل لما هو غير طبيعي. بدءاً من أول معنى من المعاني التي ذكرها ميل، إذا كانت الطبيعة مكونة من كل ما هو موجود، لا يستبعد هذا إلا غير الموجودات. يُرسم خط بين العالم الطبيعي - العالم الحقيقي الموجود - والعوالم الخيالية. وحيد القرن غير طبيعي بهذا المعنى. هذه الطريقة في التفكير حول الطبيعة تجذبنا إلى فكرة الكيانات "المخيفة". القول إن وحيد القرن كيان غير طبيعي قد يوحي بأنه كيان يملك خاصية عدم الوجود. بعد كل شيء، يبدو أن القول إن "وحيد القرن غير موجود" قولٌ صحيح بشأن وحيدات القرن - ولكن قول شيء صحيح عن وحيد القرن يتطلب وجود وحيد قرن لقول شيء عنه! لذلك ربما تكون وحيدات القرن حقيقية بالفعل بطريقة غريبة: لعلها "تعيش" (subsist) ولا توجد، أو لعلها موجودة "في الوعي" أو بشكل خارق للطبيعة، أو لعلها ترعى في المروج في عوالم محتملة ما ولكن ليس في العالم الفعلي. لقد أريق نهر من الحبر الفلسفي على مرّ القرون ليكشف بالضبط عن الالتباسات الموجودة في هذه الحلول المفترضة لما تبين أنه مشكلة دلالية.

المعنى الثاني لميل هو أن الطبيعة تشمل فقط تلك الأشياء التي لم تنشئها الأيدي البشرية أو تعدّلها، وتستبعد جميع المصنوعات اليدوية (باستخدام "المصنوعات اليدوية" على نطاق واسع جداً لتشمل أشياء مثل سلالات الكلاب وتغير المناخ الناتج عن النشاط البشري)^٢، لذا في هذه الحالة تكون المقارنة بين الأشياء الطبيعية

1 John Stuart Mill, "On Nature," in *Nature, the Utility of Religion, and Theism* (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1975), p. 12.

٢ رأى ميل أن اللاتطبيعية بهذا المعنى تتطلب التعديل من خلال التدخل البشري الطوعي. إذا كان يقصد القول بأن هذه التعديلات يجب أن تكون تأثيرات متعمدة، فإن معياره يبدو مقيداً للغاية، إذ يبدو تغير المناخ الناتج عن النشاط البشري مرشحاً جيداً لشيء غير طبيعي. لذا أفسر معيار ميل على أنه يشير إلى التأثيرات المترتبة على التدخل الطوعي، الذي قد يكون مقصوداً أو غير مقصود.

والأشياء الاصطناعية، لا بين الأشياء الحقيقية والخيالية. ثمة تنوعات إيجابية وتنوعات سلبية من هذه الفكرة. نجددها في مفهوم "الطبيعة الخام" - فكرة أن الطبيعي خام أو بدائي أو غير مكرر (فكر في "الحالة الطبيعية" لدى هوبز، و"الطبيعة حمراء الأسنان والمخالب" لدى تينيسون). وغالباً ما يُستخدم التعبير بهذا المعنى لوصف المجموعات المهمشة أو المستعمرة (على سبيل المثال، النساء والسود والأميركيين الأصليين) على أنها "أقرب إلى الطبيعة" بمعنى كونها متوحشة أو بدائية أو مدفوعة بانفعالاتها أو عواطفها أو شهواتها. وبشكل أكثر إيجابية، يُستخدم للإشارة إلى الأشياء (أو الأشخاص) في حالتها البدائية وغير الفاسدة (مثل الغذاء العضوي والطبيعة الأم ومفهوم المتوحش النبيل).¹

وأخيراً، المعنى الثالث لدى ميل هو المفهوم المعياري (normative conception) الذي يميز بين الطبيعي وغير الطبيعي. وبهذا المعنى فإن ما هو غير طبيعي هو ما لا ينبغي أن يكون. وهذا يشمل كلاً من الأشياء التي لا ينبغي أن تكون (البعد الأفقي للنظام الطبيعي) والعلاقات التي لا ينبغي أن تحصل بين الأشياء الموجودة. قد يكون المفهوم المعياري في البداية أصعب على فهم القراء من المفاهيم الأخرى، لأن فكرة وجود طرق يجب أن يكون عليها العالم لا تملئها التفضيلات والقيم البشرية بعيدة كل البعد عن صورة العالم، العالم الذي يقدمه لنا العلم. ولكنه عنصر مهم في هذا النوع من التفكير الهرمي الذي أعالجه هنا، ومن المفيد الحرص على أن معناه واضح.

إحدى الطرق للتعامل مع المفهوم المعياري تكمن في النظر من خلال عدسة دينية. يرى العديد من المتدينين أن إلهاً خيراً هو الذي خلق الكون، وبالتالي فإن بنية الكون وطريقة عمله تبيّن نوايا الخالق. يعتقد العديد من الأشخاص ذاتهم أن الله قد منح البشر حرية الإرادة، مما يمكنهم من تجاهل مقاصد الله والانحراف عنها وإدارة حياتهم والعالم من حولهم بطرق تتعارض مع خطته. ومن هذا المنظور، فإن مثل هؤلاء الناس، بتحدّيهم شرائع الله، يعيشون حياة غير طبيعية. التابوهات المفصلة في سفر اللاويين

1 Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?," *Feminist Studies* 1, no. 2 (1972): p. 5-31; William Cronon, "The Trouble with Wilderness, or, Getting Back to the Wrong Nature," *Environmental History* 1, no. 1 (January 1996): p. 7-28; Hermann Glaser, *The Cultural Roots of National Socialism* (Austin: University of Texas Press, 1978).

والمعتقدات المعادية للمثليين والمتحولين جنسياً لبعض الأصوليين الدينيين الحاليين مستوحاة من هذا المفهوم للطبيعة.

على الرغم من أن المفهوم المعياري للطبيعة مرتبط تاريخياً بمفهوم لاهوتي واضح للقانون الطبيعي، إلا أنه منفصل عن النظرة الدينية للعالم. ثمة الكثير من الأمثلة على التنويعات العلمانية تماماً منه. كالمواقف تجاه الكائنات المعدلة وراثياً مثلاً. ثمة مخاوف علمية معقولة بشأن التأثيرات المترتبة على خلق كائنات معدلة وراثياً، ولكن المعارضة الشعبية للهندسة الوراثية لا تعتمد في كثير من الأحيان على هذه المخاوف. غالباً ما يكون لدى الناس رد فعل غريزي من الرعب تجاه احتمال وجود كائنات معدلة وراثياً، وهو رد فعل متأصل في فكرة أنّ ثمة شيئاً خطأً للغاية، بالمعنى الأخلاقي العميق، في الجهود المبذولة "للتلاعب" بالطبيعة. وفي حالة الهندسة الوراثية، يبدو أن الكائنات المعدلة وراثياً تنتهك النظام الطبيعي من خلال تجاوز الحدود بين الأنواع الطبيعية. على سبيل المثال،

وفي دراسة استقصائية أجريت في الولايات المتحدة الأميركية، أكثر من نصف المشاركين في الاستطلاع لم يرفضوا فكرة أن الطماطم التي عُدل جينومها عن طريق إدخال الحمض النووي لسماك السلور سوف يكون طعمها مثل السمك. من الواضح أنّ الناس افترضوا أن جوهر السمكة قد أُدخل إلى هذه الطماطم، بما في ذلك طعمها المريب. إن تفضيل الناس للكائنات الحية متوافقة الجينات بصورة منهجية على الكائنات المعدلة وراثياً يوفر مؤشراً آخر على التحيز الماهوي. في حملاتهم، يلجأ معارضو الكائنات المعدلة وراثياً صراحةً إلى هذه البديهيّات الجوهرية من خلال توزيع صور محررة للطماطم مع ذبول السمك، أو من خلال الادعاء بأن شركات التكنولوجيا الحيوية تقوم بإدخال عناصر الحمض النووي للعقرب في الذرة (زيا ميس) لإنتاج رقائق الذرة المقرمشة... في الواقع، الهندسة الوراثية تُعتبر عكس "الطبيعي". يتهم معارضو الكائنات المعدلة وراثياً العلماء الذين ينتجون نباتات معدلة وراثياً بـ "لعب دور الرب" و"يدينون

أعمالهم باعتبارها "ضد الطبيعة".^١

وبالمثل، فإن احتمال زراعة اللحوم في المختبر من أجل الاستهلاك البشري، أو إنتاج خيمرات بشرية/ غير بشرية، غالباً يثير اشمئزاً شديداً لا يمكن تقديم سبب حقيقي له سوى "أنه غير طبيعي". الأمثلة التي قدمتها للتو تتعلق بكائنات غير طبيعية، لكن أنواعاً معينة من العلاقات بين الكائنات الطبيعية يمكن أن تقع أيضاً تحت تصنيف غير الطبيعي. على سبيل المثال، في المجتمعات المعزولة عزلة صارمة، يُنظر إلى الجنس والزواج بين الأعراق على أنهما غير طبيعيين، وبالتالي بغضن للغة. تعتمد أنظمة القمع عادةً على فكرة أن الأنواع المختلفة من البشر لها مكانها المحدد مسبقاً في التسلسل الهرمي الطبيعي للأنواع البشرية. ثمة نسخة مدمرة ومحملة سياسياً إلى حد كبير من المفهوم المعياري للطبيعي الذي يؤكد أن هناك أنواعاً طبيعية من البشر، ولكل منها طبيعة مميزة، وأنه من أجل أن نعيش حياة منتجة ومرضية، يجب علينا أن نعيش حياة منتجة ومرضية. كلّ يعيش وفقاً لطبيعتنا. لقد وضع أرسطو هذا المبدأ المعياري العام منذ أكثر من ألفي عام عندما ادّعى أن "ما هو بطبيعته خاص بكل شيء، سيكون في الوقت نفسه الأفضل والأكثر إمتاعاً له".^٢ يمكننا أن نرى هذه الفكرة في العمل بنظرية أرسطو عن العبودية الطبيعية، الموصوفة في الفصل الرابع، وكذلك في تبعية الجماعات العنصرية، وفي الاعتقاد بأن الدور الطبيعي للمرأة هو الخضوع للرجل.

إنّ مفهوم النظام الطبيعي الذي تقوم عليه سلسلة الوجود العظمى هو المكان الذي يتقاطع فيه اثنان من معاني ميل. النظام الطبيعي ليس من صنع الإنسان ولا يمكن تعديله بواسطة الأيدي البشرية (المعنى الثاني لـ "الطبيعي" عند مل)، وهو أيضاً تصور

1 Stefaan Blancke, Frank Van Breusegem, Geert De Jaeger, Johan Braeckman, and Marc Van Montagu, "Fatal Attraction: The Intuitive Appeal of GMO Opposition," *Trends in Plant Science* 20, no. 7 (2015): p. 414-418.

2 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), p. 6-7.

للاطلاع على مفهوم أفلاطون للطبقات الاجتماعية المثالية و "الكذبة الكبرى" لتبريرها في كتابه: *The Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, trans. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 107.

لكيفية ظهور الأشياء (المعنى الثالث لـ "الطبيعي" عند مل). والأهم من ذلك، أنه يسمح بوجود بنيات وممارسات اجتماعية طبيعية وغير طبيعية من خلال مبدأ مفاده أن البشر يجب أن يسعوا جاهدين لإنشاء مجتمعات تعكس نظام الطبيعة، مجتمعات تعكس وتفرض مجموعة غير متغيرة ومتسامية من الفئات والعلاقات. والفكرة التي تقوم عليها هذه الحتمية هي أن المؤسسات الاجتماعية تعتمد على سلطتها على شيء أعمق من مجرد حيلة بشرية.¹ وفق رأي عالمة الأنثروبولوجيا ماري دوغلاس Mary Douglas: "قبل أن تتمكن من أداء مهمتها... وفي العمل، تحتاج المؤسسة الناشئة إلى بعض مبادئ الاستقرار لمنع زوالها المبكر. ومبدأ الاستقرار هذا هو تطبيع التصنيفات الاجتماعية. لا بد من وجود تشبيه يتم من خلاله العثور على البنية الرسمية لمجموعة مهمة من العلاقات الاجتماعية في العالم المادي أو في العالم الخارق للطبيعة أو في الأبدية أو في أي مكان، ما دام لا يُنظر إليها على أنها ترتيب مفتعل اجتماعياً".²

لنتأمل في التسلسل الهرمي بين الجنسين. فكرة أن المرأة أقل شأنًا من الرجل بطبيعتها لا تضيء الشرعية على التبعية الاجتماعية للمرأة فحسب، بل تجعل قمعها إلزامياً أيضاً. تعمل الأيديولوجية على هذا النحو: إذا كان من الطبيعي أن تكون المرأة تابعة للرجل، وإذا كان البشر لا يستطيعون أن يعيشوا حياة متناغمة ومرضية إلا إذا عاشوا بالطريقة التي أرادتها الطبيعة، فإن ذلك يعني أن الرجال والنساء لا يمكنهم أن يعيشوا حياة متناغمة ومرضية إلا إذا كانت المرأة خاضعة للرجل. ومن هذا المنظور، فإن أي امرأة ترفض النظام الأبوي تسيء فهم طبيعتها الحقيقية ولن تكون قادرة على عيش حياة أنثوية مرضية ما لم تقبل مصيرها الطبيعي. وأي رجل يرفض بالمثل المعايير الأبوية هو كائن منحرف محكوم عليه بحياة التعاسة.

بالطبع، بالنظر إلى أن فكرة النظام الطبيعي المعياري برمتها غير صحيح، فإن الافتراض بأن المجتمعات مبنية لتعكس هذا النظام يعكس اتجاه السهم السببي. وبدلاً من تشكيل الترتيبات الاجتماعية لتعكس النظام الكوني المتعالي، فإن المعتقدات حول النظام المتعالي تصاغ بطريقة تعكس الهياكل الاجتماعية والسياسية وبالتالي تبررها.

1 Jacques Maritain, *Christianity and Democracy* (San Francisco: Ignatius Press, 2012).

2 Mary Douglas, *How Institutions Think* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986), p.

نسقط تشكيلات أيديولوجية على العالم ثم نستخدم ذلك لشرعنة على علاقات الهيمنة في المجتمعات التي نعيش فيها، أو في بعض الأحيان لتبرير تغيير تلك المجتمعات لزيادة توافقها مع نظام التسلسل المتخيل ذاك.

الردّ السهل والمبتذل إلى حدّ ما على الادعاء بأن النظام الاجتماعي يجب أن يجسد نظام الطبيعة هو الاستناد إلى قانون هيوم بأن كون الأشياء على حالها لا يخبرنا كيف ينبغي أن تكون. لكن هذا يخطئ الهدف تماماً، لأن مفاهيم النظام الطبيعي التي تركز عليها الترتيبات الاجتماعية القمعية هي في حد ذاتها معيارية. أولئك الذين، على سبيل المثال، يحاولون تبرير تبعية المرأة من خلال الادعاء بأن هذا هو الوضع الطبيعي للأمر، لا يرتكبون خطأ في اشتقاق "يجب" من "كائن". بل يعتقدون أنهم يستمدون "يجب" الاجتماعية من "يجب" الميتافيزيقية الأكثر عمقاً وسلطة. المشكلة الحقيقية في طريقة التفكير هذه ليست المغالطة المنطقية في التفكير بأن عبارات "كائن" تستلزم عبارات "يجب". المشكلة أنه لا يوجد مبرر للادعاء بوجود تسلسلات هرمية غير مصطنعة من النوع ذي الصلة، ناهيك عن أن مثل هذه التسلسلات الهرمية غير الموجودة تملّي كيف ينبغي أن تكون الأمور.

التحامل البشري

بعد استعراض كل هذا، أستطيع الآن أن أتناول السؤال الصعب المتمثل في السبب وراء كون المفهوم الهرمي قوياً ومنتشراً ومقنعاً من الناحية السيكلولوجية. ولأن علماء النفس أهملوا هذا الموضوع، فليس لدي أدبيات بحثية تجريبية موسعة يمكن الاعتماد عليها، وستكون قصتي بالضرورة تأملية إلى حد ما، ولكنها أيضاً معقولة تماماً في ضوء ما نعرفه عن أنفسنا.

أبدأ بما أسماه الفيلسوف برنارد ويليامز Bernard Williams "التحامل البشري"، وهو المصطلح الذي استخدمه لوصف ميلنا إلى اعتبار البشر مميزين بصورة إيجابية وأكثر قيمة بطبيعتهم من الكائنات الحية الأخرى. ومن الواضح أنه لولا التحامل البشري لما كان للتجريد من الإنسانية معنى، لأنه في هذه الحالة لن يكون تصور البشر

الآخرين على أنهم جردان أو قمل بمثابة تصورهم على أنهم أقل من بشر. أشار ويليامز إلى هذا التوجّه على أنه "تحامل"^١، ولكن يبدو أن معظم الناس يعتقدون أن خصوصية الإنسان حقيقة لا يمكن دحضها وحقيقة بيّنة تجعل التشكيك فيها مماثلاً في أساسه الفكريّ للتشكيك في كروية الأرض. ولكن بطبيعة الحال، إن تحمّلوا المسؤولية الفكرية، المدافعون عن الرأي القائل بأن البشر يتمتعون بمكانة أخلاقية خاصة أمر صحيح موضوعياً، يجب أن يملكوا طريقة ما لتبرير موقفهم. لعدة قرون، تمّ ذلك بواسطة اللاهوت، أي أن البشر مميزون لأن الله اختار أن يجعلهم مميزين. لكن هذه القصة اللاهوتية لم تعد تحمل قدر الأهمية ذاته في العصر العلمانيّ، ولهذا، منذ عصر التنوير، حاول المفكرون الذين يريدون تفسير خصوصية البشر أن يستندوا إلى الخواص الطبيعية التي يتمتع بها جميع أفراد جنسنا، والتي تفتقر إليها جميع المخلوقات الأخرى أو لا تملكها إلا بدرجة أقل. بدايةً من العالم القديم، نجد فكرة أن المكانة الأخلاقية الخاصة للبشر ترجع إلى حساسياتهم الأخلاقية الفريدة. كتب أرسطو في كتابه *Politics* [السياسة] أنه "من سمات الإنسان أنه وحده لديه أي إحساس بالخير والشر، بالعدل والظلم"^٢، وأكد أيضاً على العقلانية باعتبارها تميّز بين البشر وسائر أشكال الحياة الأخرى. وبعد قرنين من الزمان، طوّر شيثرون Cicero الفكرة أكثر:

في كل جانب من جوانب الالتزام، لا بدّ من التركيز الدائم على مدى تفوّق طبيعة الإنسان على طبيعة الماشية والحيوانات الأخرى. ففي حين لا تملك الحيوانات أي شعور سوى اللذة، وكل ميلها موجهة إليها، تغذى العقول البشرية بالتعلم والتفكير؛ وتغريهم متعة الرؤية والسمع،

١ لم يستخدم ويليامز كلمة "التحامل" هنا بالمعنى الازدراخي. كان يعتقد أن مجرد حقيقة الإنسانية توفر لنا الأساس - أي البشر الآخرين - لمعاملة الآخرين على أنهم يتمتعون بمكانة أخلاقية خاصة.

Cora Diamond, "Bernard Williams on the Human Prejudice," *Philosophical Investigations* 41, no. 4 (2018): p. 379-398.

2 Aristotle, *Aristotle's Politics: Writings from the Complete Works*, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), p. 4.

فهم يبحثون باستمرار عن شيء ما أو يقومون بعمل ما... فعند التأمل في القيمة العالية والكرامة التي تتمتع بها طبيعتنا، ندرك مدى الانحطاط في الانغماس في الفساد وعيش حياة ناعمة ومترفة، ومدى الرفعة في حياة الاعتدال والتحكم في الذات والزهد والرصانة.¹

بعدها انتقلت الشعلة إلى فلاسفة العصور الوسطى، الذين كانوا مثقلين بمهمة لا يحسدون عليها، وهي التوفيق بين الفلسفة اليونانية والرومانية الكلاسيكية وبين العقيدة المسيحية. لقد فسروا المكانة المتفوقة للبشر بنفس طريقة أرسطو وشيخرون (وغيرهم من المفكرين الكلاسيكيين)، إنما مع إلحاقها بالفكرة المحورية التي تقول إننا نملك القدرة العقلانية بحكم أننا قد خلُقنا على صورة الله. وهكذا، في القرن الثالث عشر، قال توما الأكويني في كتابه *Summa Theologicae* [الخلاصة اللاهوتية]: "بما أن الإنسان وصف بأنه صورة الله بسبب طبيعته الفكرية، فهو الأكثر شبيهاً بالله بمقتضى قدرته محاكاة الله على أفضل وجه في طبيعته الفكرية"². وظلّت هذه الفكرة دارجة على مدى القرون الأربعة أو الخمسة التالية. ثم خلال عصر التنوير، اتخذت مبررات المكانة الأخلاقية السامية للبشر منحىً مختلفاً. لقد أُعيدت علمنتها، وحتى يومنا هذا نجد أن العقلانية وحرية الإرادة - سواء كانت راسخة رسوخاً إلهياً أم لا - تمثّلان المرشحين الرئيسيين لضمان الاستثنائية الإنسانية.

عند معاينة كل هذه التفسيرات من كثب، تبدو كأنها عقلنةٌ لإدانات غير مبررة. صحيح أن البشر متداولون عقلانيون (rational deliberators). يمكننا استخدام الفكر العالي التسلسلي لتقييم إيجابيات وسلبيات مسارات العمل وتحديد المسار الذي يجب اتباعه، ويمكننا تقييم الأدلة المؤيدة والمعارضة للادعاءات وتحديد اعتقادنا بناءً على ذلك. وقد تكون هذه القدرة مقتصرة على الإنسان أيضاً بالفعل، أو على الأقل لا تملكها حيوانات أخرى إلا بدرجة بدائية للغاية. ولكن ثمة مشكلة في الزعم

1 Cicero, *On Obligations: De Officiis*, trans. P. G. Walsh (New York: Oxford University Press, 2000), p. 36-37.

2 Thomas Aquinas, *Summa Theologicae*, vol. 1, pt. 1, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Cosimo Classics, 2007), p. 471.

أن هذا النوع الفاخر من العقلانية يمثل شرطاً لا غنى عنه للكرامة الإنسانية، بسبب ما يسميه الفلاسفة "مشكلة الحالات الهامشية". لا يملك جميع البشر نعمة القدرة على التفكير. الرضع والذين يعانون من ضعف إدراكي شديد ليس لديهم إمكانية الوصول إليها (في الواقع، بعض الشنازب أمهر في التفكير العملي من بعض البشر). لذا، إما أن يُستبعد هؤلاء الأشخاص من فئة الإنسان، وإما أن معيار العقلانية يحتاج إلى أن يُستبدل به شيءٌ واعدٌ أكثر. الخيار الأول يُجرّدهم من إنسانيتهم، وبالتالي لا ينبغي أن يكون مطروحاً، والمشكلة في الخيار الثاني هي أنه مهما كانت السمة المميزة أو الخواص التي قد يختارها المرء، سنجد دائماً بعض البشر الذين لن ينطبق عليهم التعريف، فضلاً عن بعض غير البشر الذين سينطبق عليهم.¹ وما من فائدة في اللجوء إلى ترسيخ الاستثنائية البشري في "الحدس" والتأكيد على أن مكانتنا الخاصة أمر بديهي. "الحدس" مجرد مصطلح فلسفي للتعبير عن التحيز المعرفي، ومن حماقة الاعتماد على التحيزات لتقودنا إلى الحقيقة.

يجدر التفكير في أنه حتى إن عثر/ت فيلسوف/ة ذكي/ة (وصدقوني، يعمل العديد من الفلاسفة الأذكياء بجِدٍّ لتحقيق ذلك) على شيء يقارب التبرير المحكم للاستثنائية البشري، فإنّ هذا لن يوفر أي تفسير لتحاملنا المتمحور حول الإنسان. وبدلاً من ذلك، سيكون ذلك عذراً لاحقاً لفعل ما فعلناه. تصوير ويليامز لموقف الشخصية البشرية على أنه "تحامل" يصيب عين الحقيقة، ونحن بحاجة إلى اللجوء إلى علم النفس، لا التخمينات الفلسفية، من أجل التعامل معه.

العقلية الهرمية

لماذا نميل إلى الاعتقاد بأن الإنسان متفوق على الكائنات الأخرى؟ أوضح نقطة يمكن البدء منها نجدها في مجموعة المواقف المعروفة باسم التحيزات داخل الجماعة وخارجها. تؤكد الأبحاث السيكلولوجية أن الناس يميلون إلى التحيز لصالح أعضاء جامعتهم - الجماعة التي يجدون هويتهم فيها - في حين يميلون إلى التحيز ضد

1 Ann Phillips, *The Politics of the Human* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

أعضاء الجماعات الخارجية. تعود فكرة التحيز داخل الجماعة وخارجها على الأقل إلى كتابات ديفيد هيوم David Hume في القرن السابع عشر، وقد طبقها لأول مرة على العلاقات بين الجماعات العرقية عالم السياسة (والدارويني الاجتماعي) في جامعة ييل ويليام جراهام سمنر William Graham Sumner. لقد كان سمنر من روج مصطلح "المركزية العرقية"، الذي عرّفه بأنه "الاسم التقني للمنظور الذي يضع جماعة الفرد في مركز كل شيء، ويُقاس كل الآخرين ويُستقون بالرجوع إليها"^١. يبدو بالتأكيد أن النزوع نحو المحاباة (favoritism) داخل الجماعة يشكّل عنصراً قوياً في الطبيعة البشرية. ونجده في العديد من الحيوانات الاجتماعية الأخرى أيضاً. على سبيل المثال، تشتهر الشمبانزي بمهاجمة وقتل أفراد الجماعات المجاورة التي تضرّ وتدخل أراضيها وتقوم أحياناً بغارات مميتة على أراضي جماعات أخرى.^٢

ومع ذلك، فإن التحيزات داخل الجماعة وخارجها لا تعطينا ما نحتاجه من أجل فهم التحامل البشري، لأن الاستشهاد بهذه التحيزات لا يفسر ميلنا إلى وضع البشر عموماً في قمة التسلسل الهرمي الطبيعي. تتعلق التحيزات التي يدرسها علماء النفس الاجتماعي بالمواقف تجاه البشر الآخرين، لا تجاه الأنواع الأخرى من الكائنات الحية. الجماعات الداخلية والخارجية جماعات بشرية. لذلك، رغم

1 William Graham Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals* (Boston: Ginn, 1906), p. 13.

٢ ثمة أدبيات كبيرة جداً حول التحيزات داخل الجماعة وخارجها.

Brad Pinter and Anthony G. Greenwald, "A Comparison of Minimal Group Induction Procedures," *Group Processes and Intergroup Relations* 14, no. 1 (2011): p. 81-98; Mark Bennett, Martyn Barrett, Rauf Karakozov, Giorgi Giorgi Kipiani, Evanthia Lyons, Valentyna Pavlenko, and Tatiana Riazanova, "Young Children's Evaluations of the Ingroup and of Outgroups: A Multi-National Study," *Social Development*, 13, no. 1 (2004): p. 124-141; Henri Tajfel, M. G. Billig, R. P. Bundy, and Claude Flament, "Social Categorization and Intergroup Behavior," *European Journal of Social Psychology* 1, no. 2 (1971): p. 149-178.

من أجل الجذور الهيموية:

David Hume, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford: Clarendon Press, 2007).

من أجل العنف لدى الشنايز:

Dale Peterson and Richard Wrangham, *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence* (Boston: Mariner Books, 1997).

وجود ميل للتفكير في أن الأعضاء داخل الجماعة يتمتعون بقيمة جوهرية أكبر من نظرائهم من خارج الجماعة، لا يملك هذا أي تأثير مباشر على تقييمنا للمخلوقات الأخرى.

الاجتماعية الفائقة

من أجل فهم طبيعة التحامل الإنساني، لا بد من أن نتقل إلى بعض الحقائق حول الاجتماعية الإنسانية وتداعياتها السيكلوجية. نحن البشر حيوانات فائقة الاجتماعية. ما من حيوان ثديي آخر يضاهي الدرجة الاستثنائية لاجتماعيتنا. يعيش الإنسان العاقل في جماعات اجتماعية متداخلة ومتشابكة ويعتمد على مستويات عالية من الثقة المتبادلة والتعاون من أجل البقاء والازدهار. ولا تقتصر روابط التعاون هذه على أعضاء المجتمعات القرية فحسب، وتشمل أيضاً أعضاء شبكات أوسع نطاقاً، بمن في ذلك الغرباء تماماً. يشير بريان هير Brian Hare وفانيسا وود Vanessa Wood إلى أنه بالإضافة إلى تجاوز اجتماعيتنا نظيرتها لدى الرئيسيات الأخرى في الدرجة، تختلف اجتماعيتنا في النوع.

ما سمح لنا بالازدهار بينما انقرض البشر الآخرون كان نوعاً من القوة الإدراكية العظمى: نوعاً معيناً من الودّ يسمى التواصل التعاوني. نحن خبراء في العمل مع الآخرين حتى الغرباء. يمكننا التواصل مع شخص لم نلتق به من قبل من أجل هدف مشترك والعمل معاً لتحقيقه. كما هو متوقع، الشنايز محنكة إدراكياً بالعديد من الطرق البشرية. ولكن على الرغم من أوجه التشابه العديدة بيننا، تجد الشنايز صعوبة في فهم متى يكون المقصود من التواصل مساعدتها على تحقيق هدف مشترك. وهذا يعني أنه على الرغم من ذكاء الشنايز، إلا أنه لا تملك سوى قدرة قليلة على مزمنة سلوكها أو تنسيق الأدوار المختلفة أو نقل ابتكارها أو حتى التواصل فيما يتجاوز بضعة طلبات بدائية. نطور نحن كل هذه المهارات قبل أن نتمكن من المشي أو التحدث، وهي بوابتنا إلى عالم اجتماعي وثقافي معقد. تسمح لنا بتوصيل عقولنا بعقول الآخرين ونرث معرفة الأجيال. كان الإنسان العاقل قادراً على الازدهار في حين لم تتمكن

الأنواع البشرية الذكية الأخرى من ذلك لأننا نتفوق في نوع معين من التعاون.¹ من بين جميع مفكري الماضي العظماء، لعل توماس هوبز Thomas Hobbes الأكثر تأثيراً في الإشارة إلى الأهمية القصوى للتواصلية الاجتماعية في حياة الإنسان. في رائعته التي ألفها عام ١٦٥١، *Leviathan* [اللويثان]، قدم هوبز أسطورة بدء، وهي حكاية "حالة الطبيعة" البدائية التي عاش فيها البشر الوحشيون حياة منعزلة، وكانوا غير قادرين على الوثوق والتعاون بعضهم مع بعض. ووصف هذه الحالة بأنها حالة صراع وخطر دائمين، و"حرب يشنها الجميع ضد الجميع"، وتكهّن وفقاً للاقتباس الشهير: "في مثل هذه الحالة ما من مكان للعمل، لأن ثماره غير مضمونة، وبالتالي ما من زراعة للأرض، ولا ملاحاة ولا استخدام السلع التي قد تستورد عن طريق البحر، ولا عمران من أجل السلع، ولا أدوات لتحريك أو إزالة الأشياء التي تتطلب قوة شديدة، ولا معرفة لسطح الأرض، ولا حساب للزمن، ولا فنون ولا رسائل، ولا مجتمع، والأسوأ من ذلك كله، الخوف المستمر، وخطر الموت العنيف، وحياة الإنسان منعزلة وبائسة وبغيضة ووحشية وقصيرة"².

طرح هوبز هذه التجربة الفكرية لتحفيز ودعم فلسفته السياسية. استخدمها ليجادل أن أي كائن عاقل سيرغب في ترك حالة الطبيعة وراءه، وسيكون مستعداً للتضحية بجزء من حريته للهروب منها. ورأى أنهم سوف يخضعون أنفسهم عن طيب خاطر إلى "سلطة مشتركة لإبقائهم متهيبين، وتوجيه أعمالهم نحو المنفعة المشتركة" في مقابل الأمن والفوائد العديدة التي أصبح من الممكن تحقيقها بفضل العمل الجماعي.³ ومهما كانت فضائل حكاية هوبز باعتبارها تجربة فكرية للفلاسفة السياسيين، لا تنفع لتكون سرديّة لأصول التنظيم الاجتماعي البشري. نعلم الآن أن هذه الحالة الطبيعية البدائية لم تكن موجودة قط، وأن البشر في عصور ما قبل التاريخ لم يتركوها وراءهم بتوقيعهم على عقد اجتماعي. عاش أسلافنا البعيدين من الرئيسيات التي تعيش في مجموعات منذ فترة طويلة قبل ظهور جنسنا البشري. كانت عصابات (bands) من

1 Brian Hare and Vanessa Woods, *Survival of the Friendliest: Understanding Our Origins and Rediscovering Our Common Humanity* (New York: Random House, 2020), p. xxiv.

2 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth, UK: Penguin, 1982), p. 186.

3 Hobbes, *Leviathan*, p. 127.

الإنسان المنتصب (homo erectus) تتعاون بالفعل لاصطياد الطرائد الكبيرة وصنع الأدوات ونقل المعرفة الثقافية عبر الأجيال قبل ظهور الإنسان العاقل بمليون سنة، وقد انحدروا من سلسلة طويلة من أنواع الرئيسيات السابقة التي تعيش في مجموعات. ولكن على الرغم من أنها عملٌ سرديّ، دعوةٌ هوبز لتخيل عالم بائس لا يتعاون فيه البشر مفيدة لأنها تسلط الضوء على قضية عادةً ما نسلّم بوجودها: بُنيت أساليب الحياة البشرية على منصة من الاجتماعية الأصلية وتعتمد عليها اعتماداً كلياً.

نظراً إلى طبيعتنا الاجتماعية، وحقيقة أننا ننحدر من سلالة من الرئيسيات الاجتماعية ممتدة على مدى ملايين السنين، فمن المنطقيّ جداً أن نعتقد أن عقولنا تتمتع بآليات سيكولوجية مُدمجة وظيفية لتعزيز "الاجتماعية الفائقة". ويستلزم هذا على أقلّ تقدير أن يكون قد صممنا التطوّر لنرى أن البشر الآخرين يتمتعون بميزة خاصة المكانة مقارنة بالمخلوقات الأخرى، وهو ميل قوي لتقدير البشر الآخرين لمجرد أنهم بشر.

في هذه المرحلة، قد يتساءل القراء كيف يمكن التوفيق بين هذا الادعاء وبين الحقائق المتعلقة بالتحيزات داخل الجماعة وخارجها، والتي أشرت إليها قبل بضع فقرات. إذا كان لدى البشر الآخرين قيمة خاصة بالنسبة إلينا، فكيف يتماشى هذا مع ميلنا القوي إلى التقليل من قيمة أفراد الجماعة الخارجية؟ وكيف يمكن التوفيق بين ذلك وبين نزعتنا للاستعلاء العرقيّ وكرهنا للأجانب ووقائع الفظائع الجماعية المتناثرة في رحلة جنسنا البشري عبر الزمن؟ كيف يتوافق ذلك مع تعذيب العصابات في جورجيا وإعدام سام هوز الذي وصفته في الفصل الأول؟

الإجابة عن هذه الأسئلة معقدة وتصيب قلب ديناميكيات التجريد من الإنسانية. وبالتالي، سأضطر إلى تأجيل الإجابة عنها إجابة كاملة حتى أبني المزيد من الأسس النظرية. في الوقت الحالي، فلنضع نقطتين في الاعتبار. أولاً، لا أدعي أن التحامل البشري يفسر مجمل مواقفنا وسلوكنا تجاه بعضنا بعضاً، سيكون ذلك افتراضاً مشيراً للسخرية. ثانياً، تتضمن مواقفنا تجاه الأعداء والمنافسين الاعتراف بوضعهم الخاص. مواقفنا تجاههم، مهما كانت مهينة أو معادية، تختلف تماماً عن مواقفنا تجاه الحيوانات غير البشرية. أهميتهم بالنسبة لنا من مختلفة من الناحية النوعية عن

الأهمية التي تمنحها للأنواع الأخرى من الكائنات الحية، بالإضافة إلى أنها أعظم من الناحية الكمية.^١

الأخلاق

يدير البشر علاقاتهم الاجتماعية من خلال أنظمة الأخلاق. كل مجتمع بشري ينشئ القواعد والمعايير الأخلاقية وينفذها فيحدد من خلالها أنواع السلوكيات الجيدة والسيئة والإلزامية والمباحة وغير المسموح بها وما إلى ذلك. على الرغم من أن التفاصيل تختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى، وعلى الرغم من أنه ليس من الواضح ما إذا كان ثمة مبادئ أخلاقية أساسية مشتركة عالمياً أم لا، لا يمكن إنكار أن جميع البشر يولدون في أطر أخلاقية وينظمون حياتهم في سياقها.^٢

لا يمكن اختزال الأخلاق في مسألة القيام بالشيء الصحيح أو الفشل في القيام به. بل تتضمن قبول نظام من القيم والمعتقدات حول الطرائق التي ينبغي أو لا ينبغي للمرء أن يتصرف بها. وينطوي هذا على خاصية التمييز. ولا يقتصر هذا على التمييز بين الأفعال المقبولة وبين غير المقبولة، لأنه في أي نظام أخلاقي تجوز معاملة بعض أنواع الكائنات والأشياء بطرق لا تجوز مع سواها. خلال نشأتي في الجنوب العميق (Deep South)، كان من المُسيء ترك العلم الأميركي يرفرف تحت المطر. لم يكن هذا لمجرد أن القيام بذلك ينتهك قانون العلم الأميركي، الذي ينص على أنه "لا ينبغي عرض العلم في الأيام التي يكون فيها الطقس عاصفاً إلا إذا كان علماً مصمماً لجميع الأحوال الجوية". اعتُبر ترك العلم تحت المطر فعلاً يدلّ على عدم احترام

1 Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

يفسّر شميت السياسي باعتباره مجالاً للأصدقاء والأعداء الجماعيين. وعلى هذا الأساس، السياسي إنسانيّ حصراً، ويعكس الأهمية الخاصة التي يمنحها البشر لبعضهم بعضاً (على الرغم من أنه لا يلغي هذه الأهمية).

2 Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Oliver S. Curry, "Morality as Cooperation: A Problem-Centered Approach," in *The Evolution of Morality*, ed. Todd K. Shackelford and Randal D. Hansen (New York: Springer, 2016), p. 27-52

العلم وبالتالي انتهاكاً لقاعدة احترام العلم باعتبارها قضية مقدسة. وعلى النقيض من ذلك، كان صيادو الجمبري في الحي الذي أعيش فيه يتركون شباكهم تحت المطر على الدوام. تُعدّ الشباك مفيدة وذات دور فعال، ومن المهم الاعتناء بها جيداً، لكنها ليست أشياء تستحق التبريل.

الآن فلنتأمل في التالي. في كثير من الأحيان، عندما أعدّ العشاء، أخرج إلى حديقة أعشابى لأقطف بعض أغصان الزعر من أجل تتبيل الطعام. ومن خلال القيام بذلك، فإنني أمزق كائناً حياً، وأعتبر أنه ما من تبعات مهمة أخلاقياً مرتبطة على عملية التقطيع هذه. ولكن إذا قبض أحد جيراني على سنجاب حي وقطّع أوصاله، فسوف أشعر بالفزع. وبالمثل، ثمة أفعال أعتقد أنها مقبولة أخلاقياً، أو حتى إلزامية، عندما يتعلق الأمر بالسناجب (قتلها وقائياً على سبيل المثال) والتي سأجدها مرفوضة بشدة إذا طُبِّقَت على البشر، ولكن - وهذا أمر بالغ الأهمية - لا أعتقد أنّ ثمة أفعالاً محظورة أخلاقياً بالنسبة للحيوانات غير البشرية يجوز تعريض الكائنات البشرية لها. أرى، كما يرى معظم الناس بالتأكيد، أن أعظم التزاماتنا الأخلاقية متمثلة في التزامنا تجاه أفراد جنسنا البشري^١.

قد يكون الفعل نفسه مقبولاً أخلاقياً عند القيام به على نوع واحد من الأشياء، ولكنه غير مقبول أخلاقياً عند القيام به على نوع آخر من الأشياء. قد يعترض القراء على تفاصيل الأمثلة التي أطرحتها. على سبيل المثال، قد لا يوافقون على وجهة نظري بأن القتل الوقائي للحيوانات غير البشرية أمر مقبول أخلاقياً. ولا بأس بذلك، لكن النقطة العامة هي ما يهم لا التفاصيل. حتى لو اختلفتم معي حول السناجب، فمن المرجح أن تتفقوا معي على أنه مهما كان الإطار الأخلاقي الواقعي - أي إطار أخلاقي يُنفذ فعلياً، على عكس التخيلات المفاهيمية التي يميل الفلاسفة إلى الانغماس فيها - لا بد من تمييزات ذات أهمية أخلاقية بين أنواع الأشياء.

فلنقارن هذا التمييز البشري بين كيف ينبغي التعامل مع الأنواع المختلفة من الأشياء وكيف تنظم الحيوانات الاجتماعية الأخرى سلوك بعضها بعضاً. تستجيب الكائنات

١ من أجل تفسير لهذا الادعاء، راجع البحث الملخص في:

T. J. Kasperbauer, Subhuman: The Moral Psychology of Human Attitudes to Animals (New York: Oxford University Press, 2018).

غير البشرية بطرائق مختلفة لأنواع مختلفة من الأشياء. بقاؤها يعتمد على ذلك. يجب أن تستجيب الحيوانات بشكل مختلف للحيوانات المفترسة والفرائس، وللأشياء الصالحة للأكل وغير الصالحة للأكل، ولأفراد جنسها وأفراد الأنواع الأخرى، وما إلى ذلك. لكن بالنسبة للغالبية العظمى من الحيوانات، فمن غير المعقول تصوّر أنّ هذه التميزات تدرج تحت الأنواع (ثمة جدل حول ما إذا كانت الرئيسيات والحيثانيات غير البشرية والثدييات الأخرى ربما، تفعل ذلك). عندما تعامل البومة فأر الحقل على أنه فريسة، لا تصنفه على أنه فريسة. حقيقة تعاملها مع فئران الحقل بطريقة مختلفة عن سدادات الأبواب المطاطية، على سبيل المثال، تتعلق باستجاباتها للسمات التي تثير سلوكها وليس تحديدها أن فئران الحقل تنتمي إلى فئة "الفريسة".

إذا كان على الأنظمة الأخلاقية أن تتضمن تميزات مفاهيمية بين نوعين من الأشياء، عندها لا يبقى سوى أنواع معينة من العقول قادرة العمل ضمن الأطر الأخلاقية. لكي يعتقد شخص ما أنه من الخطأ إعدام البشر ولكن لا بأس في التخلص من السناجب، فهذا يعني أنه قد حصل على أن يكون لديك مفاهيم "الإنسان" و"السناجب". معظم المفاهيم التي نستخدمها للتمييز الأخلاقي تُعدّ مفاهيم طبيعية - البعد الأفقي لسلسلة الوجود الكبرى - والقيمة التفاضلية التي ننقلها إلى أفراد من هذا النوع (على سبيل المثال، فكرة أن حياة البشر أكثر أهمية من حياة السناجب) تمثل البعد الرأسي. باختصار، التصنيفات الهرمية للأنواع الطبيعية تقع خارج نطاق الأنظمة الأخلاقية، حيث تأتي تلك التي ننسب إليها القيمة الجوهرية الأعظم في القمة وتلك التي نعتبرها ذات قيمة جوهرية أقل في الأسفل. ولأننا حيوانات أخلاقية، لا يمكننا أن نتمكن من محو سلسلة الوجود العظمى من تصورنا للعالم. بمجرد اختراع الأخلاق، لا مفر من التسلسل الهرمي.

سياسة الميتافيزيقا

لقد جادلت بأن مؤرخي الأفكار، الذين تأثروا تأثيراً غير مبرر بعمل آرثر لافجوي Arthur Lovejoy، قد قللوا بشكل كبير من أهمية فكرة التسلسل الهرمي للطبيعة

واستعصائها على الحل. ولكن على الرغم من أن فكرة ترتيب الطبيعة في شكل تسلسل هرمي منتشرة على نطاق واسع عبر العصور والثقافات، فهي ليست فكرة عالمية. وينكشف أمرٌ مهم عن القوى التي تشكل عملية التجريد من الإنسانية من خلال المعايينة الدقيقة للثقافات التي تؤيدها وتلك التي لا تفعل.

في كثير من الأحيان، ينظر أفراد مجتمعات الصيادين الجامعين إلى الحيوانات الأخرى (وحتى النباتات) على أنها كائنات مثلهم إلى حد كبير. في مثل هذه الثقافات، يُعتبر الاختلاف بين الإنسان والحيوان سطحياً تماماً، ويُنظر إلى العلاقة بين الصياد والمطارِد على أنها تعاونية لا عدائية.¹ غالباً ما تعتقد مجموعات الصيادين الجامعين أنّ الحيوانات تمنح نفسها للصيد. من هذا المنظور، تسمح حيوانات الصيد لنفسها بأن تُقتل لأنها تريد أن تُقتل. غالباً ما يرتبط هذا الرأي بمعتقدات روحية أكثر تعقيداً، على سبيل المثال، أن الحيوانات تجدد نفسها عن طريق الموت والولادة من جديد في أجساد جديدة، أو أنها تسعى للانضمام إلى الآخرين في الحياة الآخرة. بالنسبة إلى صيادي شعوب الكري، على سبيل المثال، "ما من فصل جذري بين الطبيعة والثقافة أو المجتمع. عالم الحيوان يشكّل جزءاً من نوع العالم الاجتماعي ذاته الذي يعيش فيه البشر، وفي كثير من المحادثات تُفيد الاستعارة الاجتماعية في الإشارة للحديث عن العالم بأكمله... عندما يُسأل فردٌ من شعوب الكري لماذا وقع الحيوان في الفخ، أو سمح لنفسه بأن يُقبض عليه، يجيب عبر طرح أنواع مماثلة من الأسباب التي تجعل الإنسان يعطي الطعام لشخص آخر. أي لأنه يقدّر حاجة الآخر".²

1 Ayal Halfon and Ran Barkai, "The Material and Mental Effects of Animal Disappearance on Indigenous Hunter-Gatherers, Past and Present," *Time and Mind* 13, no. 1 (2020): p. 1-29; Frédéric Laugrand and Jarich Oosten, *Hunters, Predators, and Prey: Inuit Perceptions of Animals* (New York: Berghahn, 2015); Ann Fienup-Riordan, *Eskimo Essays: Yup'ik Lives and How We See Them* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990); Edouardo Vivieros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): p. 469-488.

2 Harvey A. Feit, "Hunting, Nature, and Metaphor: Political and Discursive Strategies in James Bay Cree Resistance and Autonomy," *Indigenous Traditions and Ecology*, ed. John A. Grim (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), p. 421.

يشير فيت إلى أن المفهوم الهرمي للطبيعة ليس غائباً تماماً في ميتافيزيقا شعوب الكري، لكن التقسيم بين الأنواع ليس جامداً ولا مطلقاً.

تشير عالمة الأنثروبولوجيا هيلجا فيريش Helga Vierich، في تقرير لعملها الميداني بين أفراد قبيلة كوا في بوتسوانا، إلى أنه ”ويستحب اختتام الصيد بالتبّع الدقيق والاقتراب الهادئ قبل طعنة خاطفة لفتح شريان في الرقبة. يعقب ذلك صلاة شكر، وكنت دائماً ما أدمع متأثرةً عند سماع العبارة السريعة التي تنهي طقس هذا التكريم، والتي تدعو روح هذا المخلوق إلى انتظار الصياد في البعد المجهول حيث سيمكث كلاهما مرة أخرى بصفتهم قريين“^١. وهذا يتناقض تناقضاً صارخاً مع المجتمعات الرعوية والزراعية، التي تميل إلى الانصياع للأيديولوجية الهرمية. وبمجرد تدجين النباتات لتصبح محاصيل غذائية، وتدجين الحيوانات لتصبح مؤونة على قدمين ودواب نقل، تتغير العلاقة معها، وتصبح أقل تبادلية وأكثر هرمية. ويعكس هذا التطور ظهور التقسيم الطبقي الاجتماعي. في معظم الأحيان، تتسم مجتمعات جامعي الطعام بالمساواة، والتقسيم الطبقي فيها مبنيّ على الكفاءة وتؤيده الجماعة بدل أن يفرض على السكان المقهورين. يبيّن كريستوفر بوم Christopher Boehm في كتابه الرائع *Hierarchy in the Forest* [التسلسل الهرمي في الغابة] أن أسلوب الحياة القائم على المساواة نتيجةً لمجموعة من المعايير والممارسات السياسية التي تهدف إلى إحكام السيطرة على النزعة إلى القمع، ولكن عندما تتبنى المجتمعات الحضريّة، ويرتفع الضغط السكاني، نجد نقطة تحوّل إلى ترتيبات اجتماعية هرمية تخضع فيها الأغلبية الكادحة لحكم القلة^٢.

Robert A. Brightman, *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships* (Los Angeles: University of California Press, 1993); Adrian Tanner, *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters* (New York: St. Martin's Press, 1979).

- 1 Helga Vierich, "Why They Matter: Hunter-Gatherers Today," Medium, August 27, 2017, <https://medium.com/@helgavierich/why-they-matter-hunter-gatherers-today-9af2a0d642df>.

وتشير فيريش أيضاً إلى أن موقف العرفان يشمل النباتات: "أثناء رحلات جمع الطعام، لاحظت نساءً يتعمدن أخذ حفنة من التوت أو المكسرات من أكياسهن، وألقينها على الأرض أثناء سيرهن، ثم دفعنها بكعوبهن في التراب. سألت عن السبب، وقيل لي إن هذه طريقة لشكر النباتات على فضلها، من خلال وضع بعض أطفالها في مكان قد تنمو فيه".

- 2 Christopher Boehm, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

من المغربي أن نستنتج من هذا أن فكرة التسلسل الهرمي الطبيعي تمثل طريقة المجتمعات الطبقيّة في شرعنة اللامساواة. تُسقط بنيتها الخاصة على الكون ثم تقترح أن النظام الهرمي للطبيعة هو ما يضمن النظام الاجتماعي الهرمي: المجتمعات المرتبة حسب الرتبة - الطبقات والطوائف وغيرها من علاقات الهيمنة المستقرة - تبرر وجودها من خلال اللجوء إلى إطار كونيّ تُصنّف فيه الأنواع الطبيعية بالمثل. يمكن الاستطراد كثيراً بشأن هذا التفسير، لكنه لم يكتمل بعد. وسأعود إليه لأضيف إليه النقاط التي أرى أنها مفقودة.

لقد غطينا الكثير من المواضيع حتى الآن، لذا، قبل اختتام هذا الفصل، أود أن أؤكد على ستّ نقاط رئيسية هامة لناخذها في الاعتبار خلال مواصلتنا التعمق في آليات عمل التجريد من الإنسانية في الفصول التالية.

أولاً، نجد العديد من المفاهيم المختلفة حول ماهية التجريد من الإنسانية في الأدبيات العلمية، بل أكثر في الكتابات الفلكلورية والعاميّة. من أجل تقديم تفسير نظريّ ملائم للتجريد من الإنسانية، من المهم عدم الخلط بين مفاهيمه المختلفة هذه. مصطلح "التجريد من الإنسانية"، كما هو مستخدم في هذا الكتاب، يشير تحديداً إلى الموقف المتمثل في تصور الآخرين على أنهم كيانات دون بشرية.

ثانياً، على الرغم من أن بعض العلماء يشككون في أن التجريد من الإنسانية، بهذا المعنى، يطرأ على الإطلاق، نجد أدلة جيدة على أن الناس كانوا يعتقدون أحياناً أن الآخرين أقل من البشر. ثمة ادعاءات صريحة حول دونَ بشريّة أفراد آخرين من جنسنا البشري، ومن الواضح أن المقصود منها أن تؤخذ حرفياً. لذلك، في أي حالة من حالات التجريد الظاهري من الإنسانية، يجب أن نكون منفتحين على احتمال أن تكون هذه حالة من حالات التجريد الحقيقي من الإنسانية.

ثالثاً، يرتبط التجريد من الإنسانية ارتباطاً وثيقاً بالأفكار حول العرق. لفهم العلاقة بين العنصرية والتجريد من الإنسانية، من المهم أن نملك فكرة واسعة تسمح باستيعاب

ما تنطوي عليه فكرة العرق. في هذا الكتاب، أعتبر فكرة العرق هي فكرة وجود أنواع بشرية طبيعية تنتقل عضويتها بيولوجياً عن طريق النسب. التجريد من الإنسانية مرتبط بالعنصرية لأن العنصرة عادة ما تسبق وتمهد للتجريد من الإنسانية، ولأن التفكير المجرد للإنسانية يحمل صيغة التفكير العنصري نفسها.

رابعاً، يُستمد كل من التجريد من الإنسانية والعنصرية من الماهوية السيكلولوجية، من الميل إلى تقسيم العالم إلى أنواع طبيعية وإسناد جوهر سببي فريد لكل من هذه الأنواع. تعني فكرة الجواهر السببية وجود خواص "عميقة" لا يمكن ملاحظتها، لا يملكها إلا جميع أفراد نوع ما، وتكون مسؤولة سببياً عن الخواص التي يمكن ملاحظتها والتي تُعتبر نموذجية لهذا النوع. تسمح الماهوية السيكلولوجية بإمكانية أن يكذب مظهر الكائن جوهره.

خامساً، عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم، نتصور أنهم يملكون مظهراً بشرياً إنما جوهرًا دونَ بشريّ. يُنظر إلى الأشخاص المجردين من الإنسانية على أنهم أشخاص دون البشر يمرون كبشر.

وسادساً، نفترض فكرة اللاإنسانية مفهوماً هرمياً للمحيط الحيوي، حيث الكائنات الأكثر كمالاً "علياً" والكائنات الأقل مثالية باعتبارها "دنياً". غالباً ما يُشار إلى هذه الفكرة باسم سلسلة الوجود العظمى. على الرغم من أن معظم العلماء يعتقدون أن سلسلة الوجود العظمى بدعة فكرية صاغها الغرب في أواخر العصور القديمة، فالأدلة تشير إلى أن هذا غير صحيح وأن المفهوم الهرمي هو سمة راسخة في علم النفس الأخلاقي البشري. من المحتمل أن يكون هذا المفهوم الهرمي نتيجة للأخلاق. يفترض مسبقاً أي نظام من القواعد الأخلاقية مفهوماً هرمياً ترسخ فيه القيمة للعلاقة بين الأنواع الطبيعية. عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم، نرى فيهم جوهر نوع بيولوجي يحتل مرتبة أقل في التسلسل الهرمي من البشر.

الفصل الثامن

كُون المرء إنساناً

رغم أنني زعمت أن البشر قد خصصوا لأنفسهم مكانةً رفيعة في التسلسل الهرمي للطبيعة، لم أشرح ما الخواص التي يجب أن يتمتع بها أي كيان حتى يُعتبر إنساناً. لقد كنت أعتبر فئة الإنسان أمراً غير مطروح للنقاش، ولكن علينا الآن أن نكتشف ما يعنيه أن نقول إن بعض الكائنات بشرية.

ما الكائن البشري؟

ما الكائنات البشرية؟ قد يعتقد المرء أن الإجابة عن هذا السؤال واضحة، لأن العلم أثبت أن كون المرء إنساناً يعني أن ينتمي إلى جنس الإنسان العاقل. لكن الأدبيات العلمية ليست بهذه البساطة. من المعقول قول إن كل البشر ينتمون إلى نوع الإنسان العاقل، ولكن هل من الصواب أيضاً قول إن كل البشر ينتمون إلى نوع الإنسان العاقل؟ معظم علماء مستحاثات البشر (paleoanthropologists) يربطون بين كون الكائن إنساناً إما بانتمائه إلى نوع بيولوجي معين - نوع الإنسان العاقل - وإما بانتمائه إلى جنس الإنسان (Homo). لكن البعض يفضلون تعريفاً ضيقاً للغاية للبشري، ويحصرونه في السلالات الفرعية للإنسان العاقل، ويعتقد آخرون أن جميع أشباه البشر الذين وُجدوا منذ اللحظة التي انفصلت فيها سلالتنا عن سلالات الشمبانزي يجب أن تندرج تحت

تصنيف البشر.^١ إذاً لدينا على الأقل أربع إجابات "علمية" محتملة عن سؤال "ما الكائن البشري؟" وهذه ليست نهاية الأمر، لأنه حتى لو تمكن العلماء من الاستقرار على فكرة أن كونك إنساناً يعني أن تكون عضواً في جنس الإنسان، فإننا سنظل كذلك في الظلام لأنه من غير الواضح أي الأنواع تنتمي إلى هذا الجنس. كما يخبرنا عالم الحفريات إيان تاترسال Ian Tattersall:

لعله من... المغري أن نتصور أنه في غضون قرن ونصف القرن منذ أشار تشارلز داروين إلى أننا مرتبطون ببقية الطبيعة من خلال سلف مشترك، لعل العلم قد بدأ في إحراز بعض التقدم في تقديم تعريف بيولوجي للجنس البشري. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فحياة الأمل محتمة. ما يزال العلماء يتجادلون بشدة حول أي من أقارب الإنسان الأحفوريين القدماء ينبغي إدراجهم في جنس الإنسان (Homo). وهم يفعلون ذلك في غياب أي تصوّر متماسك ومعقول عما يمكن أن يضمّه هذا الجنس الذي يشمل نوعنا، أي الإنسان العاقل.^٢

لماذا يوجد الكثير من الالتباس العلمي حول ماهية البشر؟ قد يعتقد المرء أن السبب

١ من أجل الاطلاع على مجموعة من وجهات النظر:

Richard E. Leakey and Robert Lewin, *Origins Reconsidered: In Search of What Makes Us Human* (New York: Anchor, 1993); Christophe Falguères, Jean-Jacques Bahain, Yuji Yokoyama, Juan Luis Arsuaga, Jose Maria Bermudez de Castro, Eudald Carbonell, James L. Bischoff, and Jean-Michel Dolo, "The Earliest Humans in Europe: The Age of TD6 Gran Dolina, Atapuerca, Spain," *Journal of Human Evolution*, 37, nos. 3-4 (September 1999): p. 343-352; Daniel Schmitt, "Insights into the Evolution of Human Bipedalism from Experimental Studies of Humans and Other Primates," *Journal of Experimental Biology* 206 (2003): p. 1437-1448; Richard Potts, "Early Human Predation," in *Predator-Prey Interactions in the Fossil Record*, ed. Patricia H. Kelley, Michael Kowalewski, and Thor A. Hansen (New York: Springer, 2003), p. 359-376; Tarjei S. Mikkelsen, "What Makes Us Human?," *Genome Biology* 5, no. 238 (2004), <https://genomebiology.biomedcentral.com/articles/10.1186/gb-2004-5-8-238>; Robert Andrew Foley and Roger Lewin, *Principles of Human Evolution* (London: Wiley-Blackwell, 2003); Katherine S. Pollard, "What Makes Us Human?" *Scientific American* 300, no. 5 (2009): p. 44-49.

2 Ian Tattersall, "The Genus Homo," *Inference: International Review of Science* 2, no. 1 (February 2016), <http://inference-review.com/article/the-genus-homo>.

في ذلك هو أن السجل الأحفوري غير واضح للغاية، وأن العلم سيكون في وضع يسمح له بإعطائنا إجابة محددة بمجرد اكتشاف ما يكفي من البقايا. ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن العلم قادر على حل مسألة ماهية البشر. ستظل المشكلة قائمة حتى لو كان لدينا سجل أحفوري كامل ومفصل لنسب أسلافنا، لأن سؤال "ما الكائن البشري؟" هو سؤال فلسفي وليس علمياً.

مكتبة

t.me/soramnqraa

الأنواع الطبيعية والمبتكرة

نحن البشر علماء تصنيف عنيدون، نرتّب صورتنا عن العالم من خلال فرز الكائنات الحية في صناديق تصنيفية. لقد بُنيت التصنيفات العلمية الحالية - تلك الواردة في نصوص علم الأحياء - على أسس وضعتها تصنيفات قديمة ما قبل علمية. وكانت هذه الأطر ما قبل العلمية لتحليل عالم الحياة مدفوعة بالتحيزات السيكلوجية التي تدفعنا إلى تقسيم أشكال الحياة الكثيرة الفوضوية إلى أنواع طبيعية منفصلة نضفي عليها سمات ماهوية.

تعطينا الماهوية صورة زائفة عن العالم الطبيعي، لكنها قد تكون مفيدة. تساءل عالم النفس دوغلاس ميدين Douglas Medin: "إذا كانت الماهوية السيكلوجية ميتافيزيقا رديئة، فلماذا يتصرف الناس كأنّ للأشياء جوهرًا؟" وكانت إجابته أنه "قد يكون ذلك بمثابة نظرية معرفية جيدة". الجوهرية ميتافيزيقا رديئة لأن علم ما بعد الداروينية أظهر لنا أن الكائنات الحية لا تأتي معبأة بأناقة لتشكّل أنواعاً جوهرية. لكنها نظرية معرفية جيدة لأنها سمحت لأسلافنا بالتوصل إلى استنتاجات حول العالم قد تعني الفرق بين النجاح والفشل، والحياة والموت. تقسيم الكائنات الحية إلى أنواع، والاستقراء من المعلوم إلى المجهول، سمحا لأسلافنا بالتمييز بين النباتات الصالحة للأكل والسامة منها ومعرفة أين ومتى قد تتربص أنواع معينة من الحيوانات المفترسة وإجراء تخمينات مدروسة حول مكان العثور عليها. وهذا النوع من المعرفة ليس بالغ الأهمية بالنسبة لأولئك منا الذين يقومون بالصيد والجمع في الأسواق الكبرى، لكن لا غنى عنه بالنسبة لأولئك الذين يعتمدون على خيرات الطبيعة البرية من أجل البقاء.

حقيقة أن غرائزنا التصنيفية متجذرة في الماهوية السيكلولوجية لا تعني أن التصنيفات الفلكلورية تختلف دائماً عما يخبرنا به العلم عن كيفية تنظيم الطبيعة. في بعض الأحيان، يحاكي التصنيف العلمي للكائنات الحية إلى أنواع التصنيفات الشعبية بدقة مذهلة. على سبيل المثال، عندما زار عالم الأحياء التطوري إرنست ماير Ernst Mayr جبال أرفاك في غينيا الجديدة عام ١٩٢٨ لدراسة الحياة البرية هناك، وجد أن سكان غينيا الجديدة الأصليين صنفوا الطيور المحلية إلى ١٣٦ نوعاً، وأن هذه الأنواع تتوافق تقريباً تماماً مع ١٣٧ نوعاً حددها علماء الطيور. لكن التصنيفات الفلكلورية والتصنيفات العلمية لا تتوافق دائماً بهذا التناقص. من السهل أن نرى لماذا قد يعتقد الناس، المتأثرون ببعض أوجه التشابه، أن الحيتان أسماك، ولكن الأمر الأكثر إثارة للحريرة هو أن Karam في غينيا الجديدة، الأرض التي زارها ماير، تصنف طائر الشبنم الكبير الذي لا يطير على أنه طائر.^١

في العقود الأخيرة، تفصل الطرق التي يتبعها العلماء في تقسيم المحيط الحيوي إلى أنواع من الكائنات الحية بصورة متزايدة عن الحدس التصنيفي اليومي. يقل اهتمام علماء الأحياء بالخواص المورفولوجية القابلة للرصد بسهولة، وأصبحوا أكثر اهتماماً بتتبع الأنماط التطورية للنسب عبر العدسة المجهرية لعلم الوراثة الجزيئي. وقد أدى هذا التحول إلى تحويل الصورة العلمية للأصناف البيولوجية وعلاقاتها مع بعضها البعض. يعلّمنا العلم الآن أن تمساح النيل، وهو وحش ضخم ثقيل ومفترس وشبه مائي (semiaquatic)، يرتبط بطائر النحل الطنان الصغير (الذي يزن أقل من عُشر الأوقية) أكثر مما يرتبط بأ أكبر سحلية في العالم، تين كومودو المخيف (اسمه المحلي "التمساح الأرضي")، والذي يمكنه أن يلتهم خنزيراً كاملاً على العشاء. وفي الواقع، مجموعة الكائنات الحية التي كانت تُعرف سابقاً باسم "الزواحف"

1 Douglas Medin, "Concepts and Conceptual Structure," *American Psychologist* 44, no. 12 (1989): p. 1469-1481; Ernst Mayr, "A Tenderfoot Explorer in New Guinea: Reminiscences of an Expedition for Birds in the Primeval Forests of the Arfak Mountains," *Natural History* 32 (1932): p. 83-97; Ralph Bulmer, "Why Is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands," *Man* 2, no. 1 (1967): p. 5-25. John Dupré, "Are Whales Fish?," in *Folkbiology*, ed. Douglas Medin and Scott Atran (Cambridge, MA: MIT Press), p. 461-476.

قد حُذفت من أي تصنيف.

وهذه عادة العلم في تقدّمه. مع تطوّر العلم، يزداد البحث العلمي تعمّقاً في استكشاف الطبيعة الأساسية للأشياء، ويتعدّد عن المفاهيم العادية والبديهية والمنطقية للعالم. ولهذا السبب، في التصنيف البيولوجي، كما في العديد من الأمور الأخرى، نلجأ إلى العلم عندما نريد أن نعرف ما الحقيقي حقاً. يعمل العلم على تمثيل العالم بطريقة تماشى مع بنيته الموضوعية. في رسم خرائط المنظومة الأساسية للعالم، يركز العلم على الأنواع الطبيعية: الأنواع الفيزيائية مثل الكواركات والفوتونات، والأنواع الكيميائية مثل الأكسجين والراديوم، والأنواع البيولوجية مثل الأنواع والأجناس. ولذلك يتمحور جزء كبير من دور العلم حول تصحيح وجهات النظر الخاطئة حول أنواع الأشياء التي تسكن العالم الطبيعي.

إحدى الطرق التي يحقق بها العلم ذلك تكمن في تمييز الأنواع الطبيعية عن منتجات من ابتكار الإنسان. ثمة أنواع مختلفة من الأنواع المخترعة. بعضها، مثل الأحصنة أحادية القرن (unicorn) والشياطين، خيالية تماماً. إنها غير طبيعية وفق المعنى الأول لدى ميل. وتُعدّ أنواعاً خيالية. بعضها الآخر، مثل الكراسي والطرق السريعة واللوحات التعبيرية، تُعتبر قطعاً حرفية حقيقية مصنوعة من أشياء طبيعية (بالمعنى الثاني لدى ميل). وتُعدّ أنواعاً مُجمّعة فيزيائياً (physically assembled). ومع ذلك نجد أنواعاً أخرى مجمّعة إدراكياً (cognitively assembled) مكوّنة من مجموعات عناصر تنتمي إلى أنواع طبيعية مختلفة. وهي أشياء تُجمّع بناءً على الدور الذي تلعبه في حياة الإنسان لا بناءً على خواصها الطبيعية.

مفهوم الأنواع المجمّعة إدراكياً مهم بصورة خاصة لفهم ما يعنيه أن يكون المرء إنساناً، لذا سأتناوله أكثر قليلاً حتى أحرص على أن ما أتحدث عنه واضح. فئة "الأعشاب الضارة" مثال على الأنواع المجمّعة إدراكياً. ما يجعل النبات عشبة ضارة غير متعلّق بخواصه البيولوجية. من الناحية البيولوجية، ما من شيء مشترك بين جميع الأعشاب الضارة ولا نجده في النباتات الأخرى. تُجمّع فئة "الأعشاب الضارة" من مجموعة كاملة من النباتات التي لا تملك أي خواص نباتية خاصة مشتركة. نجمّعها بناءً على موقفنا تجاهها لا أكثر. ما يجعل النبات عشبة ضارة هو أن يكون نوعاً برياً

ينمو في مكان مخصص للزراعة. وبالتالي، فإن النبات ذاته الذي يعتبر عشبة ضارة إذا كان ينمو في فراش الزهرة قد لا يكون عشبة ضارة إذا كان ينمو في مرج. وعلى الرغم من أن النباتات التي نطلق عليها "الأعشاب الضارة" ستظل موجودة في غياب الممارسة البشرية للبستنة، فإن فئة "الأعشاب الضارة" سوف تختفي. أو، بعبارة أخرى، إذا اختفى البشر، لن تظل النباتات التي تُعتبر أعشاباً ضارة أعشاباً ضارة.

لفهم ما الأعشاب الضارة، يجب أن نفهم الممارسات الاجتماعية البشرية. علماء الأحياء الفضائيون فائقو الذكاء ممن لم يعرفوا أن أبناء الأرض يزرعون النباتات سوف يحتارون أمام مفهوم "الأعشاب الضارة". عندما تُعرض مجموعة من العينات النباتية، ويُقال لهم إن هذه كلها أعشاب ضارة، سيجد الفضائيون صعوبة في فهم ما المشترك بين هذه النباتات على الأرض. المنطق ذاته ينطبق على العديد من الفئات الأخرى التي تهتم البشر، مثل الحيوانات الأليفة والخضراوات والحشرات المخيفة. هذه كلها أنواع مجمعة إدراكياً.

لا نتعرف على الأنواع المجمع إدراكياً على هذا النحو دائماً. أحياناً نخلط بينها وبين الأنواع الطبيعية. التجمعات العرقية أحد الأمثلة على ذلك. يبدو أن معظم الناس يعتقدون أن الأعراق مجموعات بشرية ذات معنى بيولوجي، وأن كل منتم إلى العرق لديه يملك بعض الخواص البيولوجية المهمة التي تميزه عن أي شخص لا يشاركه هويته العرقية المشتركة. ومع ذلك، كما شرحت في الفصل الثالث، نجد شبه إجماع علمي على أن الأجناس البشرية مبتكرة وليست فئات ذات معنى بيولوجي. تشبه الفئات العرقية الأعشاب الضارة من حيث أنها تتكون من مجموعات متنوعة بيولوجياً وثقافياً من الأشخاص الذين يوحدتهم اسم ("أسود"، أو "أبيض"، أو "آسيوي"، أو أي شيء آخر) ولكن ليس من خلال خواص طبيعية مشتركة وأساسية من شأنها أن توحدنا بصفاتها نوعاً طبيعياً.

يُفترض أيضاً على نطاق واسع أن فئة "الإنسان" صنف طبيعي. ولكن هل "الإنسان" حقاً نوع طبيعي أم أنه مبتكر؟ ولهذا السؤال دلالات مهمة في فهم ظاهرة التجريد من الإنسانية. عندما يجرد الناس الآخرين من إنسانيتهم، ينكرون إنسانيتهم. لذا، ما لم تتمكن من تحديد ما يعنيه التفكير في الآخر على أنه إنسان، فلن تتمكن أبداً من تكوين

فكرة واضحة عما يحدث عندما نجردهم من إنسانيتهم.

ما نوع الجنس البشري؟

مهما كانت حالته الميتافيزيقية النهائية، "الإنسان" فئة فلكلورية. على عكس كلمة Homo، الكلمة اللاتينية التي اشتقت منها، ليست جزءاً من أي مفردات علمية الدقيقة. وبطبيعة الحال، يستخدم العلماء كلمة "إنسان" في السياقات العلمية، تماماً كما يستخدمون العديد من المصطلحات العامة الأخرى، لكن هذا لا يجعل "الإنسان" مصطلحاً علمياً إلا بقدر ما يجعل استخدامهم مصطلح "الأعشاب الضارة" من "الأعشاب الضارة" مصطلحاً علمياً. توضيح حقيقة أن "الإنسان" فئة فلكلورية يساعدنا على فهم ما يُقصد تماماً عندما يقول أحد العلماء إن كُون الإنسان إنساناً يعني الانتماء إلى نوع الإنسان العاقل.

عندما يدعي العلماء أن البشريّ إنسانٌ عاقل (والعكس صحيح)، يقدمون ادعاءً حول العلاقة بين المصطلحات المأخوذة من مفردتين منفصلتين. يزعمون أن المصطلح العامي "الكائن البشري" والمصطلح العلمي "الإنسان العاقل" يُطلقان على صنف الحيوانات ذاته تماماً، صنف الحيوانات الذي يشملنا أنا والقراء. وكما شرحت في بداية هذا الفصل، ما من إجماع علمي حول أي تصنيف بيولوجي ينتمي إلى الفئة الفلكلورية "الإنسان". ونظراً إلى هذا، يمكننا الآن أن نطرح سؤالاً أعمق: هل ثمة أي دليل تجريبي (empirical) محتمل من شأنه أن يثبت أن فئة "الإنسان" تتوافق مع تصنيف بيولوجي واحد فضلاً عن سواه؟ هل ثمة أي ملاحظات يمكن أن يقدمها العلماء من شأنها أن تثبت أن كُون المرء إنساناً يعني انتماءه إلى نوع الإنسان العاقل؟ الجواب على هذا السؤال هو "لا". لا يوجد أي دليل من هذا القبيل ولا يمكن أن يوجد لأن الأسئلة حول العلاقة بين التصنيفات الفلكلورية مثل "الإنسان" والتصنيفات العلمية مثل "الإنسان العاقل" أسئلة فلسفية، وما يجعل السؤال فلسفياً على وجه التحديد هو أنه لا يمكن الإجابة عنه بمجرد ملاحظة الحقائق في العالم. على سبيل المثال، يمكننا أن نعرف كل الحقائق المتعلقة بعلم التشريح وعلم وظائف

الأعضاء، وسلوك أفراد نوع الإنسان العامل (Homo ergaster) المنتمي إلى جنس البشريانيات (humanoids)، وما زلنا لا نعرف ما إذا كان أسلافنا هؤلاء من الكائنات البشرية أم لا.

الطابع الإنساني (Humanness) الفلسفي

لعل الفلاسفة إذاً أكثر جهوزية من العلماء للإجابة عن السؤال حول معنى أن يكون المرء بشرياً. غالباً، لا يرى الفلاسفة إشكالاً في ما يتعلق بمفهوم الإنسان. على سبيل المثال، نادراً ما تتناول الأدبيات الناشئة حول الطبيعة البشرية مسألة تحديد أنواع الكائنات التي تعتبر كائنات بشرية. والكتابات "العابرة للإنسانية" (transhumanist)، التي تتحدث عن كيف قد يدفعا استخدام التحسينات التكنولوجية إلى حالة ما بعد إنسانية، ليست صريحة بشأن ماهية الإنسانية التي يُفترض أننا نتركها وراءنا. في كثير من الأحيان، بدلاً من الاهتمام بمسألة ما البشر، يسعى الفلاسفة إلى طرح أسئلة حول كيفية تعاملنا مع البشر الآخرين، أسئلة حول أساس حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية، وما إذا كان لدينا التزامات أخلاقية خاصة تجاه بعضنا بعضاً تختلف عن التزاماتنا للحيوانات الأخرى. في هذه الحالات، غالباً لا يضع الفلاسفة مفهوم الإنسان موضع نقاش، ولعلهم يفترضون أن العلم قد حسم ذلك الأمر بالفعل.

في القرون الماضية، كان للسؤال حول ما البشر أكثر وزن أكبر بكثير. في التقليد الأرسطي، أن يكون المرء إنساناً يعني امتلاك روح عقلانية، أي امتلاك الجهوزية للمشاركة في شكل عقلائي من الحياة. مع مرور الوقت، تحول المفهوم الأرسطي للروح العقلانية إلى المفهوم المسيحي الأكثر دنيوية للروح العقلانية، وهي "جزء" غير مادي من الشخص. وبالتالي، كَوْن المرء إنساناً كان يعادل امتلاك مثل تلك الروح.^١

١ من أجل مقدمة للعمل الفلسفي المعاصر حول الطبيعة البشرية:

Elisabeth Hannon and Tim Lewins, *Why We Disagree about Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

للاطلاع على أعمال ما بعد الإنسانية ذات الصلة:

David John Roden, "The Disconnection Thesis," in *Singularity Hypotheses: A Scientific and*

فالأرواح غير مرئية ومن غير الممكن التبين منها، وبالتالي لا أسهل من إنكارها. وقد أعطت هذه الحقيقة لمالكي العبيد الأوروبيين والأميركيين فرصة ميسرة للدعاء بأن الأفارقة الذين استعبدوهم، والسكان الأصليين الذين اضطهدوهم، لم يكونوا بشراً حقاً. ادعى المثقفون الإسبان أن السكان الأصليين في الأميركتين يفتقرون إلى الأرواح العقلانية الكاملة، مما جعلهم برابرة من المشروع استعبادهم. لكن بعض المستعمرين الإنجليز (ولاحقاً بعض الأميركيين) وسَّعوا هذا الاتجاه في التفكير من خلال الزعم أن الأفارقة المستعبدين لا يملكون أرواحاً على الإطلاق، وبالتالي ليسوا كائنات بشرية. وتعدّ كتابات رجل الدين الأنجليكاني مورغان غودوين من القرن السابع عشر، والذي ذكرته في الفصل الرابع، مصدراً مهماً من المعلومات حول هذا الموضوع. سافر غودوين، الذي كان تلميذ جون لوك John Locke في جامعة أكسفورد، إلى فرجينيا عام ١٦٦٦، وهيج عداوة المزارعين هناك من خلال تعمد العبيد السود والهنود. بعد ذلك، أبحر إلى بربادوس، حيث واصل الدعوة إلى قبول السود في الكنيسة الأنجليكانية، معارضاً رغبة أولئك الذين استعبدوهم. وأدان بشدة تجريد الأفارقة من إنسانيتهم والفظائع التي ارتكبتها المستعمرون البيض ضد هؤلاء الناس.^١ وشهد غودوين أن المستعمرين الإنجليز اتخذوا "موقفاً مضللاً" مفاده أن "الزواج، على الرغم من أنهم يحملون في شكلهم بعض ملامح الآدمية، فهم ليسوا في الواقع آدميين"، وأنهم دافعوا عن "المبادئ الجهنمية... التي تقول إن الزواج مخلوقات مجردة من الأرواح، ويجب تصنيفهم بين الوحوش المتوحشة ومعاملتهم وفقاً لذلك".^٢ في ذلك الزمان والمكان، أن يكون المرء إنساناً كان يعني أن يملك روحاً

Philosophical Assessment, ed. Amnon H. Eden, James H. Moor, Johnny H. Seraker, and Eric Steinhardt (Berlin: Springer, 2013), p. 281–298.

من الواضح أن رسمي التاريخي لمفهوم التشخيص ضيق الأفق، لأنه يركز حصرياً على الغرب المسيحي. للحصول على رؤية أوسع إلى حد ما، على الأقل لمفهوم الشخصية:

Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

1 Jack Turner, "John Locke, Christian Mission, and Colonial America," *Modern Intellectual History* 8, no. 2 (2011): p. 267–297; Alden T. Vaughan, *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

2 Vaughan, *Roots of American Racism*, p. 66.

غير مادية، واعتبار الآخرين كائنات دون بشرية استلزم إنكار امتلاكهم أرواحاً. قلة من الفلاسفة في الوقت الحاضر يمنحون أي مصداقية لفكرة أن البشر يملكون أرواحاً غير مادية. يعتقد الفلاسفة المعاصرون في الغالب أن البشر، مثل سائر الكائنات الحية، كائنات مادية بحتة. رغم أنهم لا يعيرون الكثير من الاهتمام لمفهوم الطابع الإنساني (humanness)، يولي الفلاسفة قدراً كبيراً من الاهتمام لمفهوم "التشخص" (personhood) القريب. على الرغم من أن مصطلح "شخص" قديم (على حد علم الجميع، الفيلسوف الروماني إبكتيتوس Epeictetus هو الذي قدمه)، إلا أن فكرة التشخص باعتبارها حالةً ميتافيزيقية مميزة لم تلقَ رواجاً حتى القرن السابع عشر. وبحلول القرن العشرين كانت قد طغت على فكرة الطابع الإنساني في الأدب الفلسفي. إن الأفكار الحالية حول التشخص تدين في معظمها لأعمال جون لوك، الذي عرّف الشخص بأنه "كائن مفكر وذكي، لديه عقل وتفكير ويمكنه اعتبار نفسه نفسه، الشيء المفكر ذاته، في أوقات وأماكن مختلفة". يقدم الفيلسوف تشارلز تايلور Charles Taylor ملخصاً عاماً جيداً لوجهة النظر السائدة عن التشخص بالمفهوم الحالي ويكتب: "ليكون المرء شخصاً بالمعنى الكامل للكلمة، يجب أن يكون فاعلاً، أي كائناً يمكنه وضع خطط لحياته، كائناً يحمل أيضاً القيم التي بموجبها تبدو هذه الخطط المختلفة أفضل أو أسوأ، ويكون قادراً على الاختيار بينهما". على الرغم من أن هناك الكثير من الجدل حول تفاصيل مفهوم الشخصية، وخاصة من أولئك الذين يريدون توسيع الشخصية لتشمل الحيوانات الأخرى، النقطة العامة التي يتفق عليها الجميع تقريباً هي أن "اعتبار الكيان شخصاً يعني نسب نوع خاص من القيمة إلى ذلك الكيان"¹.

ما الفرق، إن وجد، بين كون المرء إنساناً وكونه شخصاً؟ بشكل عام، يعتقد

1 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter A. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 335; Charles C. Taylor, "The Person," in Carrithers, Collins, and Lukes, *Category of the Person*, p. 257–281; Peter Singer and Paola Cavalieri, "Apes, Persons, and Bioethics," in *All Apes Great and Small*, vol. 1., *African Apes*, ed. Biruté M. F. Galdikas, Nancy Erickson Briggs, Lori K. Sheeran, Gary L. Shapiro, and Jane Goodall (New York: Springer, 2001), p. 283–291; Paola Cavalieri and Peter Singer, "The Great Ape Project," in *Peter Singer: Unsantifying Human Life*, ed. Helge Kuhse (Oxford: Blackwell), p. 135.

الفلاسفة أن الطابع الإنساني خاصة بيولوجية لا إشكال فيها (يفترضون أن الإنسان يعني الإنسان العاقل)، لكنهم يتصورون أن التشخيص يحمل مكانة أخلاقية خاصة. ومع أخذ ذلك في الاعتبار، من السهل أن نرى لماذا يريد العديد من الفلاسفة التمييز بين الإنسانية البيولوجية والتشخيص الأخلاقي. لكي يكون لدى كائن ما نوع خاص من القيمة الأصيلة، فمن المعقول أن نفترض أن شيئاً ما في هذا الكائن - بعض السمات أو مجموعة من السمات - يفسر خصوصيته. ففي النهاية، عندما نقول إن شخصاً ما جميل أو موهوب أو خبيث، لا بد أن أمراً ما بشأنه - شيء في مظهره أو سلوكه - يجعله جميلاً أو موهوباً أو خبيثاً. تخيل شخصاً يدعي بصدق أن شخصاً معيناً جميل، إنما ينكر أيضاً أن ثمة ما يجعل هذا الشخص جميلاً. سيكون هذا غير متماسك إلى درجة غير مفهومة. وبالمثل، أولئك الذين يعتقدون أن كون المرء شخصاً يعني أن يملك قيمة أخلاقية خاصة، يحتاجون إلى أن يقولوا ما الذي يضمن هذه القيمة في كون المرء شخصاً. ولكن من الصعب أن نرى كيف يمكن لمجرد حقيقة أن كياناً ما ينتمي إلى سلالة تطورية معينة أن تؤدي هذه المهمة الأخلاقية. وهنا تبدأ المشاكل.

إذا كان الانتماء إلى نوع أو جنس معين لا يكفي لجعل الكيان شخصاً، فما الذي يكفي؟ محبو مفهوم التشخيص يميلون إلى الاعتقاد بضرورة إضافة بعض المكونات غير البيولوجية. وبمجرد تحديد الخواص التي يمتلكها الأشخاص والتي لا يمتلكها، يُستبعد حتماً بعض أعضاء جنسنا البشري من تلك الجماعة.

وهذا الاستنتاج ليس دائماً غير مرحب به، ولنتأمل في الإجهاض. الأجنة البشرية تعريفاً بشر (بمعنى كونها إنساناً عاقلاً)، لكن من السهل إثبات أنها لا تمتلك خواص تجعلها أشخاصاً، وبالتالي فهي لا تستحق الاعتبار الأخلاقي الذي نوليهِ للبشر كاملي التكوين. ومع ذلك، بُني بدوره برنامج القتل الرحيم الذي قام به هتلر والعديد من الفظائع الأخرى على ادعاء أن بعض البشر ليسوا أشخاصاً ولهذا لا يستحقون درجة الاحترام الأخلاقي التي يستحقها الأشخاص. لذا فإن أي شخص يميز بين الطابع الإنساني البيولوجي والتشخيص الأخلاقي يواجه مشكلة صعبة تتمثل في وضع معايير للتشخيص لا تُقصي الأفراد "المناسبين". لتجنب مثل هذه العواقب الإقصائية، يتبنى

بعض الفلاسفة أحد تنويعات فكرة مجردة للغاية حول التشخيص. عادةً ما يتمحور الادعاء حول أن الشخصية تكمن في العقلانية أو الاستقلالية أو القيمة اللانهائية أو سماتٍ مشابهة. ومع ذلك، في مثل هذه الحالات، تتعد معاني هذه الكلمات عن استخدامها اليومي حتى تصير فارغة أو سخيفة. ما يزال يُقال إن الشخص المسجون أو المُستعبد أو الذي يعيش في دولة شمولية (totalitarian) يتمتع بالحكم الذاتي؛ ومع ذلك يُقال إن الشخص الذي عادةً ما يتعد سلوكه عن العقلانية يُعتبر عقلياً، أما الشخص الذي يعتبره مجتمعه غير جدير بالحياة، يُقال إنه يتمتع بالقيمة المطلقة. والفكرة هي أن السمات العميقة التي تجعلنا أشخاصاً تتجاوز مجرد الحقائق العرضية حول سيكولوجيتنا وظروفنا. ومن المفترض أن يضمن ذلك، على الأقل، اعتبار جميع البشر أشخاصاً. وعلى حد تعبير تايلور: "نعتقد أنه سيكون خطأ تاماً وباطلاً أن نرسم حدوداً أضيق من تلك المحيطة بالجنس البشري بأكمله. وإن اقترح أحد أن نفعل، ينبغي لنا أن نتساءل على الفور ما الذي يميز أولئك الذين بقوا في الداخل عن أولئك الذين أقصوا. وعلينا أن نستغل هذه الخاصية المميزة لكي نبين أنها لا علاقة لها بفرض الاحترام".^١

لكن هذا يعيدنا إلى المربع الأول. إذا كان كل البشر دوناً عن غيرهم من يُعتبرون أشخاصاً، يتبين أن تصنيف "الإنسان" تصنيف أخلاقي في النهاية.^٢ وفقاً للتعبير اللماح لبيتر سينغر Peter Singer:

1 Charles C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 6-7.

٢ في الواقع، الفلاسفة الذين يدعمون ظاهرياً التمييز بين الإنسان والشخص غالباً ما يقعون في خطأ استخدام المصطلحين بالتبادل. تقول جوديث جارفيس طومسون، في مقالة مشهورة حول أخلاقيات الإجهاض: "معظم معارضة الإجهاض تعتمد على فرضية أن الجنين إنسان، شخص، منذ لحظة الحمل".

Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion," *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 1 (1971): p. 69.

في بعض الأحيان، بدلاً من "الإنسانية" و"الشخصية"، يكون التناقض بين المفاهيم الوصفية والتقييمية للإنسان، ولكن هذا ينتهي إلى الانقسام ذاته.

Eric Juengst and Daniel Moseley, "Human Enhancement," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/enhancement/>.

واجه الفلاسفة موقفاً أحسّوا فيه بالحاجة إلى أساسٍ يبرّر الهوة الأخلاقية التي لا يزال الاعتقاد السائد يقضي بوجودها بين البشر والحيوانات، ولكنهم عاجزون عن إيجاد أي فرق ملموس بين البشر والحيوانات من شأنه أن يبرر تلك الهوة دون أن يهدم مبدأ المساواة بين البشر، فمالوا إلى اللف والدوران. لقد لجؤوا إلى عبارات عالية الصوت مثل 'الكرامة الجوهرية للفرد البشري'. تحدثوا عن 'القيمة الجوهرية لجميع الرجال... كما أن جميع الرجال (البشر؟) يملكون قيمة غير محددة لا تملكها الكائنات الأخرى. أو يقولون إن البشر، والبشر فقط، هم 'غاية في حد ذاتها' في حين أن كل شيء غير الإنسان لا يمكن أن يكون له قيمة إلا بالنسبة للإنسان'... طرح أفكار الكرامة والقيمة بديلاً لأسباب أخرى للتمييز بين البشر والحيوانات غير كافٍ. لا ملاذ لأولئك الذين نفدت حججهم سوى العبارات المنمّقة¹.

إذا كان الطابع الإنساني يحد ذاته مهماً أخلاقياً، وإذا كان كون المرء إنساناً لا أكثر من انتماء إلى فئة بيولوجية معينة، تنشأ المشكلة إذاً عند تفسير كيف يمنح الانتماء إلى فئة بيولوجية مكانةً أخلاقية خاصة لأعضائها.

الطابع الإنساني السيכולوجي

تجريد الآخرين من إنسانيتهم يعني "تصوّرهم" على أنهم أقل من بشر، وإضفاء الإنسانية عليهم يعني "تصورهم" على أنهم بشر. ويترتب على ذلك أن مسألة معنى أن يكون الفرد إنساناً أقل أهمية لفهم التجريد من الإنسانية من مسألة معنى أن ننسب الإنسانية إلى ذلك الشخص. لذا، يتطلّب فهم التجريد من الإنسانية منّا اتخاذ موقف سيכולوجي تجاه الادعاءات المتعلقة بالطابع الإنساني.

عالم النفس نيك هاسلام، الذي تناولت عمله بإيجاز في الفصل الثاني، كتب

1 Peter Singer, *Animal Liberation* (London: Pimlico, 1995), p. 238-239.

أطروحة مؤثرة حول صفات الطابع الإنساني. يرى أننا نفكر في الآخرين على أنهم بشر إلى درجة تحملنا على الاعتقاد أنهم يملكون خواص سيكولوجية معينة. السمات البشرية الفريدة، كما يوحي اسمها، تمثل خواص لا يملكها سوى البشر ومن المفترض أن تميز البشر عن جميع الحيوانات الأخرى. يُدرج هاسلام الكياسة والتهذيب والحساسية الأخلاقية والعقلانية والنضج ضمن الأمثلة الرئيسية للسمات الإنسانية الفريدة. "سمات الطبيعة البشرية" (Human nature traits) هي "المعالم التي تُنسب إلى الإنسانية بصورة نموذجية أو أساسية أو جوهرية، وتمثل تلك السمات التي تشكل صميم مفهوم 'الإنسان'". لا يجب أن تقتصر سمات الطبيعة البشرية على البشر، بل يمكن مشاركتها مع الحيوانات غير البشرية إنما نجد فيها سمات نرسم بينها وبين كوننا بشراً رابطاً وثيقاً. تتضمن أمثلة هاسلام حول سمات الطبيعة البشرية العاطفية والدفع والانفتاح والقوة والفردية والعمق.¹

عرض هاسلام وزملاؤه على المشاركين قائمة تضم ثمانين سمة سيكولوجية وسألوهم عما إذا كانت كل سمة تمثل جانباً من جوانب الطبيعة البشرية أم أنها إنسانية بصورة حصرية. وكانوا مهتمين أيضاً بمعرفة ما إذا كانت الماهوية السيكولوجية تلعب دوراً في طريقتنا في التفكير حول الطابع الإنساني، لذلك طرحوا على المشاركين بعض الأسئلة الإضافية لتحديد ما إذا كان المشاركون "يجوهررون" هذه السمات. لقد توقعوا أن "يُحكم على السمات على أنها جوانب من الطبيعة البشرية وبذلك يُحكم عليها بأن التعبير عنها ثابت عبر المواقف، وغير قابلة للتغيير ومتجذرة بعمق (متأصلة) وغنية بالمعلومات (قوية استقراراً) حول الأشخاص الذين يملكونها".² تبين وجود قدر كبير من الاتفاق على أن السمات الأكثر تعقيداً وتطوراً صُنفت على أنها منسوبة للبشر بصورة خاصة وأن السمات الأخرى البدائية أو الأساسية صُنفت على أنها جوانب من الطبيعة البشرية. وتبين أيضاً أنه وفقاً لبروتوكول البحث، تميل

1 Nick Haslam, Stephen Loughnan, Kashima Yoshihisa, and Paul Bain, "Attributing and Denying Humanness to Others," *European Review of Social Psychology* 19, no. 1: p. 55-85.

2 Nick Haslam, Paul Bain, Lauren Douge, Max Lee, and Brock Bastian, "More Human Than You: Attributing Humanness to Self and Others," *Journal of Personality and Social Psychology*, 89, no. 6 (2005): p. 940.

سمات الطبيعة البشرية إلى الجوهرية.^١

يعتمد هاسلام على التمييز بين الجواهر السببية والجواهر التصنيفية في توصيفه. كما شرحت، من المفترض أن تكون الجواهر السببية خواصّ مخفية يملكها جميع أعضاء النوع الطبيعي فقط، وهي مسؤولة سببياً عن السمات الواضحة والقابلة للرصد التي نربطها بأعضاء من هذا النوع. من المفترض أن تكون حقيقية بصورة ملموسة، وأن تقع "داخل" الأشياء التي "تملكها".

في المقابل، إن الجواهر التصنيفية تمثّل "مجموعة الخواصّ المحددة التي يشترك فيها جميع أعضاء الفئة دوناً عن غيرهم"^٢. تتكون الجواهر التصنيفية من مجموع السمات التي يمكن رصدها والتي تحدد عضوية الفئة، ولا تقتصر على الأنواع الطبيعية. الجواهر التصنيفية ليست حكراً على الأشياء الفردية، فهي ليست بأي حال من الأحوال "داخل" تلك الأشياء، ولكنها بالأحرى مجموعة من الشروط الضرورية والكافية التي يجب استيفائها حتى يُصنّف شيء ما ضمن فئة ما. القول إن أي شيء يصبح ويمشي ويسبح مثل البطة هو "بالتالي" بطة يمثل تحديداً للجواهر التصنيفية لفئة "البطة"، في حين أن القول بوجود شيء لا يمكن رصده يمتلكه كل البط وحده، الشيء المسؤول عادةً عن هذه الأشكال من الدجل والمشي والسباحة، يمثل تحديداً لجوهرها السببي.

يدعي هاسلام أن سمات الطبيعة البشرية "مُجوهرة للغاية" بالمعنى السببي، ولكن "الخواص البشرية الفريدة قد تجسد إحساساً مختلفاً بالجواهر عن الطبيعة البشرية". ويمضي في القول إنه "يمكن القول إن مفهوم جيلمان وهيرشفيلد (١٩٩٩) للجواهر التصنيفية قد استحوذ عليهما. تعريف أفلاطون للإنسان يجسد مصطلح 'بلا ريش على قدمين' هذا المعنى للجواهر التصنيفية: فهو يميز البشر عن الحيوانات الأخرى دون

1 Haslam et al., "More Human Than You."

من أجل نقد منهجي حاد للغاية لمقاربة هاسلام:

Florence E. Enock, Jonathan C. Flavell, Steven P. Tipper, and Harriet Over, "No Convincing Evidence Outgroups Are Denied Uniquely Human Characteristics: Distinguishing Intergroup Preference from Trait-Based Dehumanization," *Cognition* 212 (July 2021): <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2021.104682>.

2 Lawrence A. Hirschfeld, "How Biological Is Essentialism?"; Medin and Atran, *Folkbiology*.

أي إشارة ضمنية إلى أن انعدام الريش والمشى على قدمين سمتان أساسيتان للطبيعة البشرية. ولذلك فإننا نرى أن الخواص الإنسانية الفريدة قد تمثل الجوهر الإنساني بالمعنى الفرزي، بما يتفق مع نظرية ما دون الإنسانية، وأن خواص الطبيعة البشرية تمثل الجوهر بالمعنى الطبيعي¹.

هناك مشاكل متعددة مع هذا الاقتراح. أولاً، إن فكرة أن السمات يمكن أن تكون جوهرية سببياً هي فكرة مغلوطة في الفئة. تذكر أن الجواهر السببية من المفترض أن تكون خواص غير قابلة للملاحظة تسبب وتفسر السمات. وعلى هذا النحو، لا ينبغي الخلط بينها وبين السمات التي من المفترض أنها تسببها وتفسرها. ثانياً، اقترح هاسلام بأن سمات الطبيعة البشرية فقط – أي السمات التي نشاركها مع الحيوانات الأخرى – هي التي يُنظر إليها على أنها ذات جوهر سببي، يعني ضمناً أننا لا نفكر في البشر على أنهم يمتلكون جوهرًا سببياً بشرياً مميزاً. وهذا لا يتفق مع التاريخ الأدلة التي قدمتها في الفصول السابقة (على سبيل المثال، فكرة الروح باعتبارها جوهرًا إنسانياً) ومع العمل على سوء الفهم الجوهري لعلم الوراثة – والتي أيدها هاسلام في مكان آخر². ثالثاً، إذا كان صحيحاً أن الإنسان فريد من نوعه. تشكل السمات الجوهر التصنيفي للإنسان – أي إذا كان وجود مثل هذه السمات يحدد ما هو الإنسان – فإن أي كائن يفتقر إلى تلك السمات يجب اعتباره غير إنساني أو دون البشر. لكن أطفال البشر لا يملكون هذه الصفات. إنهم يفتقرون إلى الكياسة والتعذيب والحساسية الأخلاقية والعقلانية والنضج. ومع ذلك، يعتبر الأطفال البشريون بشراً. أخيراً، لا يتوافق تفسير هاسلام للإنسانية بشكل جيد مع الحقائق حول التجريد من الإنسانية (أو، في مصطلحاته، الحقائق حول الشكل الحيواني للتجريد من الإنسانية). تتنبأ نظريته بأن الأشخاص الذين يجردون الآخرين من إنسانيتهم بشكل حيواني، يتصورون أن هؤلاء الآخرين يفتقرون إلى السمات البشرية الفريدة ولكنهم يمتلكون سمات الطبيعة البشرية. ومع ذلك، في العديد من أمثلة التجريد من الإنسانية بسبب الإبادة، مثل الهولوكوست والإبادة الجماعية في رواندا، يُنظر إلى الضحايا المجردين من

1 Haslam et al., "More Human Than You," p. 941.

2 Nick Haslam, "Genetic Essentialism, Neuroessentialism, and Stigma: Commentary on Dar-Nimrod and Heine," *Psychological Bulletin* 137, no. 5 (2011): p. 819–824.

إنسانيته على أنهم مخلوقات شبيهة بالحشرات أو القمل أو الزواحف، لكن هذه المخلوقات تفتقر إلى سمات "الطبيعة البشرية" النموذجية المتمثلة في الانفعالية والدفع والعاطفة والانفتاح والفاعلية والفردية والعمق التي تنص نظرية حسن على أنها يجب أن تُنسب إليهم.

الطابع الإنساني السياسي

الادعاءات القائلة بأن كون المرء إنساناً يعني الانتماء إلى مجموعة بيولوجية معينة أو كونه عقلياً أو أن يملك روحاً أو أن تكون لديه خواص سيكولوجية معينة كلها تُسلم بأنه يمكن اختزال الإنسانية في خاصية موضوعية واحدة أو أكثر. الفكرة أن ثمة حقائق معينة عن الآخرين تجعلهم بشراً. عالمة السياسة آن فيليبس Ann Phillips تطلق على مثل هذه الأساليب اسم الأساليب "الكيئوية" (substantive).¹ فهي كينونية لأنها تفترض وجود حقيقة معينة حول ما إذا كان أي كائن معين بشرياً أم لا. ترى فيليبس أن الأساليب الكينونية غير مرضية لأنها إما تستبعد بعض الأشخاص من دائرة الإنسان وإما تجعل الدائرة صغيرة فتتجرد من محتواها. وتقرح أن الإنسانية لا "تُكتشف" أبداً في الآخرين، إنما تُمنح أو تؤخذ، أي يُقرّ بها أو يُطالب بها أو تُنتزع أو تُحجب. وتقول: "لا يشير الناس إلى براهين على مطالبهم بأن يُعتبروا بشراً إنما يؤكدونها".² وترى أن قبول كائن آخر على أنه إنسان يعني منحه مكانة معينة، وإشارة المرء إلى نفسه على أنه إنسان بمثابة مطالبة بالحق في هذه المكانة. يقول الفيلسوف مايكل هوسكيلر Michael Hauskeller في سياق مماثل:

لا ينبغي أن يهم كيف نصنف، أو ما نسميه بشراً وما لا نسميه بشراً، ولكن من الواضح أن هذا الأمر مهم بالنسبة إلى كثير من الناس. لماذا؟ لماذا نهتم سواء كنا بشراً أم لا، أو كان غيرنا كذلك؟ ولماذا نهتم بما يجعلنا بشراً، أي لماذا نهتم بالسبب الذي يجعلنا نسمي أنفسنا بشراً؟ أعتقد أن الإجابة عن

1 Ann Phillips, *The Politics of the Human* (Cambridge: Cambridge University Press), 2015.

2 Phillips, *The Politics of the Human*, p. 9

السؤال الأول (وبالتالي، عن السؤال الثاني أيضاً مثلما سنرى) هي أن كلمة "إنسان"، بالنسبة إلينا، عادة ما تكون أكثر من مجرد خبر وصفي. وفي أغلب الأحيان، تحمل بعداً توجيهياً (prescriptive)، مثلما وردت كلمة "شخص" لدى توماس الأكويني في قوله "nomen Dignitatis" بمعنى لقب شرف أو اسم يُمنح للإشارة إلى الكرامة.¹

يسير فيليبس وهوسكيلر على المسار الصحيح. تفسير الطابع الإنساني على أنه مكانة محددة يتلافى المشاكل التي تعترض الجهود المبذولة لمساواة الإنسانية بالخواص الموضوعية مثل "العقلانية". لكن توصيفهما يحتاج إلى المزيد من التفسير. نحن بحاجة إلى معرفة المزيد حول ما ينطوي عليه فعل زعم المكانة الإنسانية للذات، والاعتراف بها أو إنكارها لدى الآخرين.

يمكننا أن نبدأ بالمرجع الذاتي. يسلّم الناس عموماً بإنسانيتهم، وإنسانية أفراد مجتمعهم المباشر. "أنا" و"نحن" بشر، لكن "هم" قد لا يكونوا بشراً. وكما لاحظ عالم الأنثروبولوجيا كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss: "تقتصر الإنسانية على حدود القبيلة أو المجموعة اللغوية أو حتى في بعض الحالات على القرية، حتى إن العديد من الشعوب البدائية المزعومة تصف نفسها على أنهم 'البشر'. (أو في بعض الأحيان، وإن لم يكن ذلك بصورة أكثر تكتماً، مثل 'الصالحين' و'الممتازين' و'المتفوقين')، مما يعني ضمناً أن القبائل أو المجموعات أو القرى الأخرى لا تملك أي دور في الفضائل الإنسانية أو حتى في الطبيعة البشرية"². غالباً، الأسماء القبلية "ليست تسميات رسمية إنما مجرد مرادفات للضمير 'نحن'".³ دعونا نفترض أن نقطة الانطلاق تكمن في أن مفهوم "الإنسان" يعادل تقريباً مفهوم "نحن". إذا كان هذا صحيحاً، تعمل كلمة "إنسان" عمل ما يسميه منظرو اللغة مصطلحاً تأشيرياً (indexical). المصطلحات التأشيرية تعبيرات تعتمد مرجعياتها اعتماداً جذرياً على

1 Michael Hauskeller, "Making Sense of What We Are: A Mythological Approach to Human Nature," *Philosophy* 84, no. 372 (2009): p. 97–98.

2 Claude Lévi-Strauss, *Race and History* (New York: UNESCO, 1952), p. 12.

3 George Rippey Stewart, *Names on the Globe* (New York: Oxford University Press, 1975), p. 68.

السياقات التي تستخدم فيها. كلمة "هنا" مصطلح دلالي، لأنها تشير إلى المكان الذي يوجد فيه المتكلم عندما يقول "هنا". "الآن" مصطلح تأشيرى آخر، وهو مصطلح يشير إلى الوقت الذي تُنطق فيه الكلمة. ونجد أمثلة كثيرة على ذلك.

على الرغم من أن المصطلحات التأشيرية يمكن أن تعني أشياء مختلفة تماماً اعتماداً على سياقات استخدامها، ثمة أيضاً إحساس يظل فيه معناها ثابتاً في مختلف السياقات. "هنا" تعني دائماً "المكان الذي أوجد فيه" بغض النظر عن موقع هذا المكان. ويمكن تفسير بعضها بطرق تفصيلية أو عامة: إذا قلت "أنا هنا"، من المحتمل أنني أتحدث عن مكان معين في منزلي أو ربما أشير إلى مدينة معينة أو الولاية أو البلد الذي يقع فيه منزلي. كلمة "الإنسان" بالمرونة ذاتها. وكما أشار ليفي شتراوس، فإنه يمكن أن يشير إلى "القبيلة، أو المجموعة اللغوية، أو حتى... القرية"، وبالطبع، على نطاقات أكبر، يمكنها تحديد النوع، أو الجنس، أو أي فئة تصنيفية حيوية واسعة أخرى.

فكرة أن "الإنسان" كلمة تعمل عمل مصطلح تأشيرى توفر بديلاً جيداً للتفسيرات الموضوعية السائدة، لكن تظل أمامنا مشكلة تحتاج إلى حل. الاقتراح القائل إن كلمة "إنسان" تعني فقط "نحن" أو "جماعتنا" ليس محدداً بما يكفي. رغم أننا عندما نستخدم هذه الكلمات نشير عادةً إلى كائنات بشرية أخرى، نقصد عادةً مجموعة فرعية من الكائنات التي نفكر فيها على أنها بشرية. فالشخص الذي يتصل بصديق ويقول له "سوف نصل خلال نصف ساعة" لا يساوي بين نفسه وشريكه، أي الـ "نحن" بالبشرية جمعاء. لذا، إذا كان كون المرء إنساناً يعني أن يكون واحداً منا "نحن"، فنحن بحاجة إلى التمعّن أكثر في كيفية عمل هذه المفاهيم. فلنتذكّر أن فئة "الإنسان" من المفترض أن تكون نوعاً طبعياً. وهذا يشير إلى تحسين النظرية الإشاريّة للإنسانية. "الإنسان" يعني "نحن" بالمعنى المحدود لنوعي (الطبيعي). التفكير في الكائنات الأخرى على أنها بشر يعني إذاً اعتبارهم أعضاء من النوع الطبيعي نفسه الذي ينتمي إليه الفرد، ويشاركونه الجوهر ذاته.

تتفق هذه الطريقة في النظر إلى المسألة مع حقيقة وجود العديد من المفاهيم الموضوعية المختلفة لما يعنيه أن يكون المرء إنساناً. الشخص الذي يملك تصوراً ذاتياً لانتمائه إلى تصنيف بيولوجي معين، على سبيل المثال جنس الإنسان، سوف يتصور

جميع أعضاء هذا الجنس على أنهم بشر دوناً عن سواهم. والشخص الذي يتماهى في المقام الأول مع العرق الآريّ (الذي يُنظر إليه على أنه نوعٌ مُضفئٌ عليه سمات ماهويّة) سوف يحصر الطابع الإنساني بأفراد تلك الجماعة.^١ إن محتوى "الإنسان" هو ما يتخذه المتحدث أو المفكر من نوعه الطبيعي، أي جماعة من الكائنات التي يأخذونها للمشاركة في جوهرهم.

يجب توضيح ثلاث نقاط أخرى حول كيفية عمل الطابع الإنساني قبل أن أختتم هذا الفصل. أولاً، اعتبار أن الآخرين أفراداً من نوعنا يحمل خاصيّة معيارية، فهو يرفعهم (لنتذكّر رأي هوسكيلر بأن "الإنسان" اسمٌ يمنح الكرامة). ويرجع ذلك إلى أننا نرتّب الأنواع الطبيعية وفق تسلسل هرمي للقيمة، ونميل إلى تقدير نوعنا نحن أكثر من الأنواع الأخرى. منح الآخرين مكانة إنسانية يعني منحهم مكانة ذات امتياز (privileged). لا ينبغي الخلط بين فكرة أن البشر هم ببساطة الكائنات التي تنتمي إلى نوعنا نفسه، مما يجعل البقية كلهم، افتراضياً، غير بشريين أو دون بشر، وبين التحييزات داخل الجماعة وخارجها التي سبق وناقشتها في الفصل السابع. التحليل الإشاراتي لا يحصر الإنسانية في الجماعة الداخلية. تتكون الجماعات الداخلية من أولئك الذين نعتبرهم أفراداً من نوعنا الاجتماعي، وفي بعض الحالات من الأفراد الذين نعتقد أنهم أفراد من نوعنا الطبيعي، مثل الجماعات العرقية. لكن ليس واجباً على حدود الجماعة الداخلية والخارجية الفصل بين فئة الإنسان وفئة ما دون الإنسان. في الواقع، يفترض الانقسام بين الجماعتين الداخلية والخارجية عموماً أن كلتا الجماعتين تتقاسمان إنسانية مشتركة. سيكون من الغريب جداً التفكير في حيوان غير بشري (فأر

١ من أجل آراء مماثلة:

Maria E. Kronfeldner, *What Is Left of Human Nature: A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept* (Cambridge, MA: MIT Press, 2018); Sylvia Wynter, "No Humans Involved: An Open Letter to My Colleagues," *Voices of the African Diaspora* 8, no. 2 (1992): p. 13; Tommy J. Curry, *The Man-Not: Race, Class, Gender and the Dilemmas of Black Manhood* (Philadelphia: Temple University Press, 2017); Kay Anderson, *Race and the Crisis of Humanism* (New York: Routledge, 2007); Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2006); Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008).

على سبيل المثال) على أنه عضو خارج الجماعة. الفئران ليست من الأشياء التي يمكن أن تتناسب مع إطار عمل ما داخل الجماعة وخارجها. وعلى نحو مماثل، الثنائيات مثل "الصديق" و"العدو" و"الحليف" و"المنافس" تفترض جميعها إنسانية مشتركة. صحيح تماماً أن الأعضاء خارج الجماعة يصبحون مجردّين من إنسانيتهم، لكن تجريدتهم من إنسانيتهم لا ينبع من وضعهم خارج الجماعة، ولا هو نتيجة ضرورية لذلك. ثانياً، رغم أنني وصفت فعل منح الكرامة بمصطلحات فردانية، فإن حدود الإنسان دائماً ما تُشرّع جماعياً وعادة ما تكون راسخة في الأيديولوجيات الاجتماعية المشتركة التي تنتقل من جيل إلى جيل. لذا، بدلاً من التفكير في كلمة "إنسان" على أنها تعني "نوعي الطبيعي الأساسي"، فمن الأدق أن نفهمها على أنها "نوعنا الطبيعي الأساسي". وهذا يبين لنا أن "الإنسان" غالباً ما يحمل مكانة ذات أهمية سياسية.^١ إذا كان هذا التحليل صحيحاً، فالانقسام بين البشري ودون البشري يمثل بناءً أيديولوجياً. لذلك، حتى نفهم التجريد من الإنسانية، علينا أن نفهم طبيعة الأيديولوجية، وهو الموضوع الذي أنتقل إليه الآن.

١ وينطبق هذا حتى على الخلافات المتعلقة بعلم مستحاثات البشر حول تحديد تصنيفات الرئيسيات التي يمكن اعتبارها بشرية:

Raymond Corbey, *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

الفصل التاسع

الأيديولوجية

ثمة فيض من الأدبيات العلمية حول الأيديولوجية. وكما لاحظ الفيلسوفان تشارلز ميلز Charles Mills ودان غولدستيك Dan Goldstick: "إذا وُجدت قائمة بالموضوعات التي يبدو أنه بالتأكيد ما عاد ثمة ما يمكن إضافته إليها - أو حتى لو وُجدت، لن يرغب أحد في سماعها على أية حال - من المؤكد أن موضوعات الأيديولوجية عموماً، والأيديولوجية في النظرية الماركسية خاصة، يجب أن تحتل مرتبة قريبة جداً من القمة"¹. لكن هذه الأدبيات تغصّ بالخلافات حول القضايا الأساسية، بما فيها الخلافات حول ما الأيديولوجية تماماً. تُستخدم كلمة "أيديولوجية" للإشارة إلى العديد من الظواهر المختلفة، وتُفسّر هذه الظواهر بطرق عديدة ومختلفة، فيصبح الحديث عن الأيديولوجية دون مزيد من التحديد عديم الفائدة أو أسوأ. في بداية بحث جون غيرنغ John Gerring الذي يهدف إلى أن يستخلص من الفوضى الدلالية قليلاً من النظام، كتب: "قلة من المفاهيم في معجم العلوم الاجتماعية قد أثارت مثل هذا القدر من النقاش، وهذا القدر من الخلاف، وهذا القدر من المناقشات الواعية حول الخلاف مثلما فعلت 'الأيديولوجية'. ومع إدانته مراراً وتكراراً بسبب استرسالاته الدلالية وبسبب عدم وضوحه، يظل مفهوم الأيديولوجية، رغم كل الصعاب، مصطلحاً

1 Charles W. Mills and Danny Goldstick, "A New Old Meaning of 'Ideology,'" *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 28, no. 3 (1989): p. 417.

مركزياً في خطاب العلوم الاجتماعية^١.

لا طائل من محاولة إجراء معاناة نقدية لكل هذه المفاهيم الأيديولوجية. بدلاً من ذلك، سأركز على وجهة النظر "الوظيفية" للأيديولوجية، وهي وجهة النظر القائلة بأن الأيديولوجيات معتقدات أو حالات شبيهة بالمعتقدات لها وظيفة في إنتاج أو إدامة أو تصعيد القمع. وجهة النظر هذه للأيديولوجية هي الأجدى لفهم البعد السياسي للتجريد من الإنسانية.

المفاهيم الوظيفية للأيديولوجية

انبثقت معظم النظريات الحالية للأيديولوجية من فكر كارل ماركس Karl Marx، بدءاً من المناقشة الموجزة والمثيرة في مخطوطة ماركس وإنجلز Engel الصادرة عام ١٨٤٦ تحت عنوان *The German Ideology*^٢ [الأيديولوجية الألمانية]. وفي التقليد الماركسي، علاقات القوة المادية تحكم الحياة الاجتماعية والفكرية. منذ البداية، أكد ماركس وإنجلز أن الأيديولوجيات، بعيداً من كونها مسألة تتعلق بعلم النفس الفردي (individual Psychology)، تنتج عن الهياكل والعمليات الاجتماعية، وتشكل جزءاً لا يتجزأ منها. ووفقاً لصياغة لاحقة لماركس: "الناس خلال إنتاجهم الاجتماعي لوجودهم، يدخلون حتماً في علاقات محددة ومستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تتفق مع درجة تطور قوى إنتاجهم المادية". ومضى يشرح أن "مجملة علاقات الإنتاج هذه يشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، وهو الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه البنية القانونية والسياسية والذي تتوافق معه أشكال محددة من الوعي. نمط إنتاج الحياة المادية يحدد العملية العامة للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. ليس وعي الناس ما يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو ما يحدد وعيهم"^٣.

1 John Gerring, "Ideology: A Definitional Analysis," *Political Research Quarterly* 50, no. 4 (1997): p. 957-959.

2 Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, in Marx and Engels Collected Works, vol. 5, Marx and Engels 1845-47, ed. Jack Cohen et al., trans. Clemens Dutt, W. Lough, and C. P. Magill (London: Lawrence Wishart, 2010).

3 Karl Marx, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy," trans. Rodney

اقترح ماركس وإنجلز أنه بقدر ما نكون متورطين في الأيديولوجية، فإننا نشوّه الواقع الاجتماعي من خلال إعطاء عالم الأفكار أولوية سببية على علاقات القوة المادية. وكتب: "إذا كان الناس وظروفهم في كل الأيديولوجيات (in der ganzen Ideologie) يظهرون رأساً على عقب كما في الحجرة المظلمة (camera obscura)، فإن هذه الظاهرة تنشأ من العملية التاريخية لحياتهم مثلما الصورة المقلوبة للأشياء على شبكية العين تنشأ من العملية الفيزيائية لحياتهم".

عند معاينة هذين التشبيهين البصريين من كتب، نكتشف سمة مهمة في مفهوم ماركس وإنجلز للأيديولوجية. من المرجح أن تكون الحجرة المظلمة شيئاً غير مألوف بالنسبة إلى معظم القراء في الوقت الحاضر. إنها صندوق مغلق فيه فتحة صغيرة أو عدسة في أحد جوانبه. وعندما يُسلط الضوء من خارج الصندوق عبر العدسة، يُسقط صورة مقلوبة على الجدار الداخلي المقابل. ويحدث شيء مماثل في العين البشرية، عندما يمر الضوء عبر حدة العين، تُعرض صورة مقلوبة على شبكية العين. فالعين، في الواقع، عبارة عن حجرة تشريحية مظلمة. ولم تكن الحجرة المظلمة مصممة لعكس الصورة، كما أن "مصمم" العين، أي عملية الانتقاء الطبيعي، لم يصمم العين للقيام بذلك أيضاً. وفي كلتا الحالتين، تفسير سبب انقلاب الصورة رأساً على عقب لا يتوافق إلا مع بنية الجهاز وقوانين البصريّات. انقلاب الصورة نتيجة عرضية بحتة للسّمات الهيكلية لهذه الأجهزة. ليس جزءاً من تصميمها الوظيفي، ويلزم وجود معدات إضافية (سواء في الصندوق أو في الدماغ) لتصحيح الصورة.

إذا أخذنا هذه الاستعارات البصرية بالجدية التي أعتقد أنه ينبغي أن تؤخذ بها، عند تشبيه التمثيلات المقلوبة للعالم الاجتماعي بالصور المرئية المقلوبة، يشير ماركس وإنجلز ضمناً إلى أن المعتقدات الأيديولوجية نتائج عرضية للسّمات الهيكلية للأنظمة

Livingstone, in *Karl Marx: Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1975), p. 425.

١ وفقاً لجو مكارني، ربما كان القصد من هذه العبارة الإشارة على وجه التحديد إلى الهيغلية، فالكتاب يستهدف في المقام الأول الهيغليين الشباب، ثم الأيديولوجية في حد ذاتها. فهو يفسر عبارة "in die ganzen Ideologie" على أنها "في الأيديولوجية بأكملها" بدلاً من "في كل الأيديولوجيات":

Joe McCarney, *The Real World of Ideology* (London: Harvester, 1980).

الاجتماعية. وبعبارة أخرى، يبدو أن ماركس وإنجلز ينكران ضمناً أن الأيديولوجيات تهدف إلى تمثيل الواقع الاجتماعي بطريقة مشوهة. تحريف الواقع ليس الهدف من الأيديولوجيات، لأن الأيديولوجيات في نظرهما لا تهدف إلى شيء على الإطلاق. إنها انعكاسات لعلاقات الهيمنة التي تنتشر بالفعل في المجتمع. إنها مضللة، لكن التضليل ليس وظيفتها. وفقاً لماركس وإنجلز:

أفكار الطبقة الحاكمة هي في كل حقبة هي الأفكار الحاكمة، أي أن الطبقة التي هي القوة المادية الحاكمة في المجتمع هي في الوقت نفسه قوته الفكرية الحاكمة. الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج المادي الموجودة تحت تصرفها، لها السيطرة في الوقت نفسه على وسائل الإنتاج العقلي، فتخضع، بصورة عامة، أفكار أولئك الذين يفتقرون إلى وسائل الإنتاج العقلي. الأفكار السائدة ليست أكثر من تعبير مثالي عن العلاقات المادية المهيمنة، العلاقات المادية المهيمنة التي تُفهم على أنها أفكار.¹

الكتابات اللاحقة، سواء للماركسيين أو غيرهم، تصف الأيديولوجيات بأنها هادفة. وأولئك المنظرون الاجتماعيون الذين يرون أن الأيديولوجيات هادفة غالباً ما يتبنون ما يُعرف بالمفهوم ”الوظيفي“ للأيديولوجية. وفقاً لهذا المفهوم، الأيديولوجيات معتقدات (وما يرتبط بها من قيم وممارسات ومؤسسات وما إلى ذلك) إحدى وظائفها تعزيز القمع. يصف الفيلسوفان تومي شلبي Tommy Shelby وسالي هاسلانغر Sally Haslanger الأيديولوجية بهذه الطريقة. كتب شلبي، الأيديولوجيات ”وظيفتها... إحداث أو إدامة علاقات اجتماعية غير عادلة“ وكتبت هاسلانغر بالمثل أنه ”على نطاق واسع جداً، من الأفضل فهم الأيديولوجية وظيفياً: تعمل الأيديولوجية على تثبيت أو إدامة السلطة والهيمنة“².

1 Marx and Engels, *German Ideology*, p. 59.

2 Tommie Shelby, “Race, Moralism, and Social Criticism,” *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 11, no. 1 (2014): p. 66; Sally Haslanger, “Culture and Critique,” *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 91, no. 1 (2017): p. 150.

آخرون ينتمون إلى المدرسة الوظيفية:

لتكوين فكرة واضحة عن الفرضية الوظيفية، نحتاج أولاً إلى تفكيك مفهوم القمع. القمع علاقة تتسم باللامساواة يؤمن فيها أحد الأطراف المزايا أو يحافظ عليها من خلال استغلال الآخرين. ويُستخدم عادة لوصف العلاقات بين جماعات كاملة من الناس لا بين الأفراد. تقدم الفيلسوفة مارلين فراي Marilyn Frye وصفاً بليغاً؛ كتبت أن "القمع نظام من الحواجز والقوى المترابطة التي تقلل وتشلّ وتقوّب الأشخاص الذين ينتمون إلى جماعة معينة، وتؤثر على تبعيتهم إلى جماعة أخرى (فردياً إلى أفراد الجماعة الأخرى وجماعياً إلى تلك الجماعة)".^١ ليس على القمع أن يكون متعمداً. في الواقع، غالباً ما يكون "جزءاً لا يتجزأ من المعايير والعادات والرموز المُسلم بها، ومن الافتراضات التي تقوم عليها المؤسسات والقواعد، والعواقب الجماعية المترتبة على اتباع تلك القواعد. ويشير إلى الظلم الجسيم الشديد الذي تعاني منه بعض الجماعات نتيجةً لافتراضات وردود الفعل غير الواعية في كثير من الأحيان للأشخاص ذوي النوايا الحسنة في التفاعلات العادية، والتي تدعمها وسائل الإعلام والقوالب النمطية الثقافية، وكذلك السمات الهيكلية للتسلسلات الهرمية البيروقراطية وآليات السوق".^٢

ثمة على الأقل مفهومان مختلفان حول ماهية الوظائف. الأول هو الدور السببي الذي يلعبه الشيء في نظام معقد، وأسميها الوظائف السببية (causal functions).^٣ عملية تحديد الوظيفة السببية لشيء ما تتمثل في تناول نظام مركّب (غسالة على سبيل المثال) وتحديد أمر يمكن للنظام بأكمله القيام به (في هذه الحالة، غسل الملابس).

Alan W. Wood, "Ideology, False Consciousness, and Social Illusion," in *Perspectives on Self-Deception*, ed. Brian P. McLaughlin and Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 345-363; Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981).

- 1 Marilyn Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* (Freedom, CA: Crossing Press, 1983), p. 33.
- 2 Marion I. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 41.

٣ الشاهد الكلاسيكي لهذا المفهوم للوظيفة في مقالة

Robert Cummins, "Functional Analysis," *Journal of Philosophy* 72, no. 20 (1975): p. 741-765.

بعد ذلك، نحدد جزءاً من النظام الذي نرغب في تحديد وظيفته (المحرّض على سبيل المثال)، ونحدّد مساهمته في ما يفعله النظام ككلّ (في هذا المثال، يمكن الغسالة من غسل الغسيل عن طريق خضّ الغسيل الموجود في الحوض). والمفهوم الثاني للوظيفة هو أن وظيفة الشيء تكمن في ما يقوم به. وبفهمها بهذه الطريقة، فإن وظيفة الشيء هي غرضه - وظيفته الغائية. الإجراء الخاص بتحديد الوظيفة الغائية لشيء ما هو التوصل إلى استنتاجات حول ما تم تصميم هذا الشيء للقيام به. وبالعودة إلى مثال الغسالة، فإن المهندسين الذين صمموا الآلة استخدموا أداة تقليب لغرض تحريك الغسيل في الحوض. وهذا ما يفسر لماذا تمثل هذه وظيفتها الغائية.

عندما تعمل الغسالة بنجاح، تتطابق الوظائف السببية والغائية لمحركها. ولكن يمكن أن تفكك عندما لا تعمل الآلة بشكل صحيح. لنفترض أن خطأ ميكانيكياً يمنع المحرض من التحرك كما ينبغي، وبدلاً من الدوران ذهاباً وإياباً، يبقى ثابتاً ويهتز فقط. في هذه الحالة، فقد المحرض وظيفته السببية، لأنه لم يعد يساهم في قدرة الغسالة على غسل الغسيل، لكنه لا يزال يحتفظ بوظيفته الغائية الأصلية، لأن غرضه لا يزال نقل الغسيل في الحوض، على الرغم من أنه لم يعد قادراً على تحقيق هذا الغرض. يمكن أن تفشل أجزاء من الأنظمة في أداء وظيفتها لسببين. يحدث هذا أحياناً بسبب وجود شيء ما في الجزء يمنعه من القيام بعمله. وفي هذه الحالة نقول إن الجزء "مكسور" أو "معيب" أو "مشوه". ولكن من الممكن أن يحدث ذلك أيضاً بسبب وجود شيء خارجي بالنسبة للجزء، أي جانب ما من "بيئته" يمنعه من القيام بعمله. على سبيل المثال، قد لا يعمل المحرض لأن الغسالة غير موصلة بالتيار الكهربائي، أو غير قيد التشغيل، أو ربما بسبب تعطل جزء آخر من الغسالة.

حقيقة أن "الوظيفة" تحمل معنيين تعني وجود مفهومين وظيفيين للأيديولوجية. لذا، من المضلل الحديث عن التحليل الوظيفي للأيديولوجية دون أهلية. قول إن الأيديولوجية تملك وظيفة إنتاج القمع قد يعني إما أن إنتاج القمع يمثل وظيفتها السببية وإما أن إنتاج القمع يمثل وظيفتها الغائية. في التفسير السببي الوظيفي، تكون المعتقدات حول العالم الاجتماعي إيديولوجية فقط إذا كانت تُنتج القمع بالفعل، وفي التفسير الغائي تكون المعتقدات حول العالم الاجتماعي إيديولوجية فقط إذا

كان غرضها إنتاج القمع. وفقاً للمقاربة السببية، المعتقدات التي تنتج القمع تمثل اعتقادات إيدولوجية حتى لو لم يكن إنتاج القمع هو ما تهدف إليه. ووفقاً للمقاربة الغائية، المعتقدات التي تنتج القمع تمثل معتقدات إيدولوجية حتى لو لم تنتج القمع فعلاً. التمييز بين النسختين السببية والغائية للأطروحة الوظيفية حاد للغاية ويترتب عليه الكثير من العواقب في ما يتعلق بتصورنا للأيدولوجية.

قابلية النجاح

أحد الاختلافات الرئيسية بينهما يتعلق بما أسميه "قابلية النجاح". تتمتع القضية بقابلية للنجاح إذا كانت من النوع الذي يمكن أن ينجح أو يفشل في تلبية معيار الأداء. غالباً ما تُنتج أنظمة المعتقدات الأيدولوجية القمع، لكنها "تنجح" في الوقت ذاته في إنتاجه. وإذا كانت الأيدولوجيات تفشل أحياناً في إنتاج القمع، فهل هي تفشل في إنتاجه، أم أنها لا تنتجه فحسب؟

كيفية الإجابة عن هذه الأسئلة تعتمد على أي من وجهتي النظر الإيدولوجية يُطرح. من الناحية السببية، الأيدولوجيات لا تملك قابلية للنجاح، لأنه إذا كانت الأيدولوجية تمثل ما تفعله الأيدولوجية، وفق ما يستدعيه المفهوم السببي، فإن أنظمة المعتقدات التي لا تؤدي إلى القمع بالتالي ليست أيدولوجية. تشير الأطروحة السببية الوظيفية أيضاً إلى أن المعتقدات التي كانت تنتج القمع ذات يوم لكنها ما عادت تفعل، لا تعود أيدولوجيات.

وهنا تبدأ الشكوك في الفائدة التي قد تعود بها المقاربة السببية الوظيفية للأيدولوجية. ومن الغريب أن نقول إن المعتقدات التي تهدف صراحةً إلى إنتاج القمع، وتتوقف عن فعل ذلك، لا تعود معتقدات أيدولوجية. تخيلوا عالماً يوجد فيه أشخاص يحملون آراء متعصبة للبيض، لكنهم ممنوعون من قمع السود. ومن الناحية السببية، فإن معتقدات التفوق الأبيض هذه لا تُعدّ أيدولوجية لأن القمع ليس من آثارها. بالطبع، ثمة طرائق تمكن الملتزم بالمقاربة السببية من إيجاد حيلة للخروج من هذا. قد يزعم أن المعتقدات التي لا تنتج القمع تظلّ أيدولوجية إذا كانت تميل

نحو إنتاج القمع، أي إذا كانت ستؤدي إلى قمع السود في ظروف مختلفة. وهذا ليس مفيداً، لأن المقاربة السببية لا تُعنى فقط بالتأثيرات المحتملة للمعتقدات. كل ما تُعنى به هو العواقب الحقيقية والطارئة لتلك المعتقدات.

في المقابل، يتيح النهج الغائي للأيديولوجيات قابليّة النجاح. يمكن أن تنجح في إنتاج القمع، أو يمكن أن تفشل في إنتاج القمع. والأيديولوجيات التي أنتجت القمع في وقت ما، لكنها ما عادت تفعل، تحتفظ بوظيفتها القمعية، على الرغم من أن هذه الوظيفة لم تعد قيد التنفيذ. وبالتالي، إذا قبل المرء أنه من الممكن أن تفشل الأيديولوجيات، وإذا كان المرء يميل أيضاً إلى قبول مفهوم وظيفي واسع للأيديولوجية، فعليه أن يتبنى المفهوم الغائي للأيديولوجية.

أيديولوجيات عرَضية؟

رغم أن المقاربة السببية لا "تطلب" أن تكون الأيديولوجيات آثاراً عرضية للبنى الاجتماعية، مثلما يقترح ماركس وإنجلز، تسمح المقاربة السببية بوجود أيديولوجيات عرضية. وذلك لأن ما إذا كان الاعتقاد أيديولوجية أم لا مسألة تعتمد على ما إذا كان هذا الاعتقاد يلعب دوراً سببياً قمعياً. ومن وجهة النظر هذه، حتى المعتقدات التي لا تهدف إلى إنتاج القمع، أو حتى المعتقدات التي تهدف إلى تخفيف القمع، يمكن أن تنتج القمع وبالتالي يمكن اعتبارها أيديولوجيات. ولنتأمل هنا عملية عنصرة الأفارقة خلال الفترة الاستعمارية من تاريخ الولايات المتحدة. يمكن القول إن المثل التنويرية للحرية والمساواة، أي فكرة أن جميع الناس خلقوا متساوين ويتمتعون بحقوق منحها الله، قد ساهمت في قمع الأفارقة من خلال التسبب في عنصرتهم وتشويه سمعتهم وتجريدتهم من إنسانيتهم. وكما تشير المؤرخة باربرا جين فيلدز Barbara Jeanne Fields:

العرق ليس فكرة بل أيديولوجية. لقد برز في لحظة تاريخية واضحة لأسباب تاريخية مفهومة عقلياً، وهو عرضة للتغيير لأسباب مماثلة. الذكرى المئوية الثانية للثورة التي يغالي الأميركيون في الاحتفال بها - الاستقلال في عام ١٩٧٦ والدستور في عام ١٩٨٩ - يمكن أن تكون أيضاً

بمثابة الذكرى المئوية الثانية للأيديولوجية العنصرية، حيث أن أعياد الميلاد ليست متباعدة. خلال الحقبة الثورية، تعاون الأشخاص الذين فضلوا العبودية والأشخاص الذين عارضوها في تحديد العجز العرقي للأميركيين الأفارقة كتفسير للاستعباد. الأيديولوجية العنصرية الأميركية اختراع أصيل من صنع الآباء المؤسسين، تماماً مثل الولايات المتحدة نفسها. أولئك الذين يعتبرون الحرية غير قابلة للتصرف ويعتبرون الأميركيين من أصل أفريقي على أنهم عبيد، كان لا بد أن ينتهي بهم الأمر إلى اعتبار العرق حقيقة واضحة بذاتها.¹

ومن المبالغة الاعتقاد بأن مؤسسي الولايات المتحدة أيدوا مبدأ الحرية والمساواة بهدف قمع الأفارقة. ومع ذلك، ساهم هذا المذهب في قمعهم. ومن ثم، وفق السردية السببية، مثل الحرية والمساواة تشكل أيديولوجية قمعية. ولو أن واشنطن Washington وجيفرسون Jefferson والبقية قد تبنا هذه المثل السياسية كوسيلة لقمع الأفارقة، فلن يحدث هذا أي فرق، لأنه وفق السردية السببية، غرض الاعتقاد أو الغرض الذي يحمل على الإيمان بمعتقد ما (وسأشرح الفرق قريباً) لا علاقة له بمكانته الأيديولوجية. وفي المقابل، لا يسمح المفهوم الغائي بوجود الأيديولوجيات العرضية. تهدف المعتقدات الأيديولوجية تعريفاً إلى إنتاج القمع، حتى لو لم تحمل هذا التأثير. من الناحية الغائية، قد تظل مثل الحرية والمساواة أيديولوجية إنما لسبب مختلف تماماً، وهو ما سأنتقل الآن إلى شرحه.

ضد القصدية (Intentionalism)

يشير تيري إغلنتون Terry Eagleton إلى أن فكرة أن الأيديولوجيات تمثل أنظمة معتقدات تهدف إلى تعزيز مصالح المجموعات المهيمنة اجتماعياً على حساب

1 Barbara J. Fields, "Slavery, Race, and Ideology in the United States of America," in *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, ed. Karen E. Fields and Barbara J. Fields (New York: Verso, 2012), p. 111–148.

الآخرين "لعله التعريف الوحيد المقبول على نطاق واسع للأيديولوجية"، ويعدد ست "استراتيجيات" يُنفذ هذا الهدف من خلالها: "قد تقوم القوة المهيمنة بشرعة نفسها من خلال إنتاج معتقدات وقيم متجانسة معها، وتطبيع وتعميم هذه المعتقدات لجعلها تبدو بديهية لا مفرّ منها، وتشويه سمعة الأفكار التي قد تتحداها، واستبعاد أشكال الفكر المنافسة وقد يتم ذلك من خلال بعض المنطق غير المعلن إنما المنهجي، وطمس الواقع الاجتماعي بطرق تناسبها".¹

مصطلح "استراتيجيات" يسهّل افتراض أن الجماعات التي تؤيد الأيديولوجيات عمداً ولخدمة مصالحها الذاتية، تشوّه صورة العالم الاجتماعي. لكن هذا التفسير المؤامراتي لا يتوافق مع سمة أساسية للأيديولوجية. صحيح أن من يمسكون بزمام السلطة أحياناً يكذبون ويتلاعبون ويخدعون الآخرين للحفاظ على وضعهم المهيمن، ولكن لا يتساوى الكذب والتلاعب والخداع مع الأيديولوجيات. الأشخاص المنغمسون حقاً في أيديولوجية ما لا يعتقدون معتقداتهم بغاية تحقيق هدف ما. إنهم يعتبرون معتقداتهم صحيحة، وعادةً ما تكون صحيحة بالصورة البديهية. فلنعاين أيديولوجية التفوق الأبيض مرة أخرى. لقد ظهر التفوق الأبيض وانتشر جنباً إلى جنب مع توسّع وترسيخ تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي. كانت ممارسة العبودية بمثابة قوة اقتصادية ولدت ثروة هائلة لأصحاب المزارع، بالإضافة إلى العديد من الأشخاص الآخرين الذين استفادوا بصورة أقل مباشرة: القائمون على تأمين المراكب وشركات بناء السفن ومستوردو السكر وشركات التأمين والعديد من الشركات الأخرى. وقد أغرى هذا الأوروبيين بالاعتقاد أنهم متفوقون بطبيعتهم على الأفارقة، وأيضاً بالاعتقاد أن الأفارقة أنفسهم، بسبب دونيتهم المتأصلة، كانوا يستفيدون من استعباد أسيادهم البيض لهم. مثل هذه المعتقدات شرّعت تجارة العبودية الوحشية في نظر الكثيرين ممن استفادوا منها. لم يتظاهر هؤلاء البيض المؤمنون بتفوقهم بالاعتقاد أن الأشخاص الملونين أدنى مرتبة من البيض، بوصف ذلك استراتيجية لقمعهم. لقد آمنوا بصدق بالدونية الجوهرية للسود. كان هناك من لم يعتقد أن السود هم حقاً أقل شأنًا من البيض، لكنهم مع ذلك تبنا هذا الرأي وروجوا له مناقضين ذاتهم من أجل الاستفادة

1 Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 2007), p. 5.

من استعبادهم. لكن هؤلاء الأشخاص لم يكونوا منخرطين في أيديولوجية التفوق الأبيض. لو كانوا متورطين إلى هذا الحد، لبَدَت فكرة أن السود مساوون لهم هزلية بالنسبة إليهم. مكتبة سُر مَن قرأ

ويترتب على ذلك أن النظرية الغائية المرضية تحتاج إلى أيديولوجية للتوفيق بين المبدأ القائل إن المعتقدات الأيدولوجية تهدف إلى القمع وحقيقة أن أولئك الذين يلتزمون بهذه الأيدولوجية لا يتمسكون بهذه المعتقدات من أجل قمع الآخرين.^١ يتمسكون بهذه المعتقدات لأنهم يعتبرونها صحيحة بصدق.

كيف يتم هذا؟ لا يمكن أن يكون صحيحاً أن يعتقد الشخص شيئاً ما لأنه يعتقد أنه صحيح ويؤمن به أيضاً بغاية جني فوائد معينة. قد يكون من المغري أن نفترض أنه إذا لم يتبنَّ الناس الأيدولوجيات عن وعي بغرض الهيمنة، فلا بد أنهم يفعلون ذلك دون وعي ويخدعون أنفسهم بشأن سبب تصديقهم لما يصدقون. يعتقدون خطأ أنهم يعتقدون معتقدات أيديولوجية لأنهم يعتبرونها صحيحة، لكنهم يعتقدونها حقاً بسبب المكافآت التي يبدو أن هذه المعتقدات تقدمها لهم. ثمة بديل أفضل لهذا الافتراض التخميني الذي لا أساس له. ليس علينا أن نفترض أن الأشخاص الذين يتبنون مواقف أيديولوجية لا يؤمنون بها حقاً، لأن العمل الفلسفي حول كيفية نشوء الغايات في الطبيعة يمكن أن يعطي وصفاً مقنعاً لإمكانية أن يكون لاعتقاد ما غاية معينة دون أن يُعتقد بها من أجل هذه الغاية.

كيف تحقق الأيدولوجيات أهدافها؟

يواجه المدافعون عن التفسير الوظيفي للأيدولوجية معضلة. إما أن يكون للأيدولوجية وظيفة سببية تتمثل في إنتاج القمع، أو أن يكون لها وظيفة غائية تتمثل في إنتاج

١ ثمة تشابه مع مفارقات خداع الذات سيئة السمعة. في الواقع، نظرية الأيدولوجية التي أعرضها في هذا الفصل مستوحاة إلى حد كبير من تحليلي لخداع الذات.

David Livingstone Smith, "Form and Function in Self-Deception: A Biological Model," *Sistemi Intelligenti* 3 (2013): p. 565-580; David Livingstone Smith, "Self-Deception: A Teleofunctional Approach," *Philosophia* 42, no. 1 (2013): p. 181-199.

القمع. إذا نظرنا من خلال عدسة الوظائف السببية، لا يمكن أن تفشل الأيديولوجيات، وتُعتبر أنظمة المعتقدات أيديولوجيات حتى لو أنتجت آثارها القمعية دون قصد. وفي المقابل، من المنظور الغائي، يبدو أن أنظمة المعتقدات الأيديولوجية تكتسب وظيفتها من النوايا القمعية لأتباعها، لكن هذا لا يتوافق مع المبدأ القائل بأن أولئك الذين يعتقدون المعتقدات الأيديولوجية يفعلون ذلك لأنهم يعتبرون هذه المعتقدات صحيحة أو غير صحيحة، لا لأنهم يشجعون على القمع.

ويبدو أن كلا الخيارين غير مقبول. ثمة طريقة لتجاوز هذه المعضلة، طريقة تشرح كيف تحصل الأيديولوجيات على وظائفها الغائية دون أن تنبثق هذه الوظائف من نوايا الناس القمعية. وليتم ذلك، نحتاج إلى النظر في فهم الوظائف في علم الأحياء التطوري.

عندما يعاني مرء من فشل القلب، يتوقف قلبه عن النبض. وعندما يحدث هذا، هل يفشل قلبه؟ أم أن الأمر لا يتعدى كون قلبه قد توقف عن النبض؟ قد يكون الرد السريع هو "لا"، فقلبه لا يفشل حرفياً لأن الفشل يفترض مسبقاً وجود هدف لم يحققه القلب، والقلوبُ على عكس الأشخاص التي تقبع داخلهم، لا تملك غايات. الأشخاص بأكملهم لا بأجزائهم هم وحدهم من قد ينجح أو يفشل.

هذه الإجابة السريعة غير صحيحة. رغم أن القلوب لا تملك غايات بالمعنى الذي يملكه الناس، ثمة معيار للأداء متأصل في قلوب البشر، معيار يمكن أن تفشل القلوب في تحقيقه. ليس للقلوب غايات مقصودة، لكن لها غرضاً بيولوجياً، وهذا ما يجعل فشلها ممكناً (أو بالمقابل، نجاحها). الغرض من القلب هو ضخ الدم عبر الدورة الدموية. وهذا ليس نوعاً من التفسير الذاتي الذي ندسه في البيولوجيا جزافاً. إنها ميزة موضوعية تميز القلوب السليمة عن المريضة، والقلوب السليمة عن التالفة أو المشوهة.

لا غنى عن فهم فكرة أن أجزاء الكائنات الحية تملك أغراضاً من أجل فهم هذه الكائنات. للقلوب غرضٌ ضخ الدم وغرض العيون جمع المعلومات البصرية وللأجنحة غرضٌ هو الطيران والأسنان غرضها العض أو التمزيق أو المضغ وعروض التهديد غرضها إبعاد الآخرين. ولا يُعد أيٌّ من هذه الأغراض أغراضاً للكائنات الحية

بحد ذاتها. حقيقة أن العيون مخصصة للرؤية غير متعلقة بحالتنا الذهنية. إنها هدف حددته عملية التطور منذ فترة طويلة.

إن أغراض أجزاء الكائنات الحية أغراضٌ حقيقية، ولكنها ليست أغراضاً مقصودة. الفيلسوفة روث غاريت ميليكان Ruth Garrett Millikan، التي كانت رائدةً في تحليل الأغراض البيولوجية غير المقصودة، تعتمد على المبادئ البيولوجية لشرح كيفية ظهور هذه الأغراض. وتشير إلى أغراض مثل ”الوظائف النامية“ أو ”الوظائف البعيدة“، وهو المصطلح الذي سأستخدمه من الآن فصاعداً.^١

لدى ميليكان نظريةٌ حول طريقة حصول الأشياء على وظائفها البعيدة وتجادل أنه حتى يكون للشيء وظيفة بعيدة، يجب أن يستوفي شرطين. أولاً، يجب أن يكون الشيء إعادة إنتاج، أو إعادة إنتاج لإعادة إنتاج لنموذج أولي لسلف. يشير مصطلح ”إعادة الإنتاج“ هنا إلى أي عملية نسخ، بما في ذلك الأشكال البيولوجية لإعادة الإنتاج، ولكنه يمتد أيضاً إلى ما هو أبعد من المجال البيولوجي ليشمل التقليد والتكرار وإعادة التغريد وما إلى ذلك. ثانياً، حتى يكون لشيء ما وظيفة بعيدة، لا بد من وجود شيء ما يتعلق بالأعضاء الأوائل من سلالاته التكاثرية، شيء أدى إلى إعادة إنتاجه لفترة كافية من الوقت. لا بد من وجود أثر أحدثه هذا الشيء، في بيئة الأسلاف تلك، مما أدى إلى تعزيز تكاثره. عبارة ”فترة كافية من الوقت“ مهمة، لأن التأثير لم يحدث بصورة ثابتة أو حتى بصورة شائعة. تستخدم ميليكان مثال الخلية المنوية لتوضيح هذه النقطة.^٢ الغرض البيولوجي للخلايا المنوية هو تخصيب البويضات وما من خلاف حول ذلك. ولكن من بين الملايين العديدة من الحيوانات المنوية التي تنتجها الحيوانات الذكورية (يستطيع الرجل أن ينتج مليار حيوان منوي في عملية قذف واحدة)، بالكاد يخصب أي منها البويضة. حقيقة أن بعضها قد خُصّب البويضات، وبالتالي ضمن استمرار تكاثرها، تكفي لمنحها الوظيفة البعيدة المتمثلة في تخصيب البويضات.

1 Ruth Garratt Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984); Ruth Garratt Millikan, *White Queen Psychology and Other Essays for Alice* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993); Ruth Garratt Millikan, *Varieties Of Meaning: The 2002 Jean Nicod Lectures* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004).

2 Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories*.

أي شيء يلبي شرطي ميليكان يملك وظيفة بعيدة، ووظيفته البعيدة تتمثل في أي تأثير كان لأسلافه وأدى إلى تكاثرهم. لذا، متابعاً للمثال، تتمتع العيون بالوظيفة البعيدة المتمثلة في الرؤية لأن (أ) جميع العيون جزء من سلالة من العيون، و(ب) أنتجت عيون الأسلاف لأنها عززت تكاثر الحيوانات التي تحمل عيوناً من خلال تمكين تلك الحيوانات من الرؤية.

غالباً ما توصف الوظائف البعيدة بأنها "ذات مظهر رجعي" لأنها تُثبت من خلال التأثيرات التي كانت مسؤولة عن نجاح أسلاف الشيء. ما يفعله الشيء في الوقت الحالي غالباً ما يكون ذاته ما أبقى أسلافه مستمرين. تضخ القلوب الدم عندما تعمل كما ينبغي مثلما كانت تفعل قلوب الأجداد. وهذا هو السبب وراء قدرتنا في كثير من الأحيان على التوصل إلى استنتاجات جيدة حول الوظائف البعيدة على أساس التأثيرات الحالية (فهم الوظيفة البعيدة للقلوب لم يتطلب أن ينتظر العلماء الكشف عن تاريخها التطوري). في كثير من الأحيان، لا يسمح تصميم الجزء في ما يتعلق بتصميم الكل بأي استنتاج معقول آخر خاصة عندما يكون أداء الوظيفة التي صُمم الجزء من أجلها ضرورياً لبقاء الكائن الحي. ومع ذلك، نجد حالات لا تتسم بالوضوح. ويرجع ذلك غالباً إلى أن بيئة الكائن الحي لم تظل مستقرة، وبالتالي لا تستطيع السمة أداء الوظيفة التي أداها أسلافها في الماضي. نجد مثلاً رائعاً في دراسة جون بايرز John Byers الكلاسيكية عن الوعل شو كي القرون (pronghorn antelope)، وتحمل عنواناً معبراً: *Social Adaptations and the Ghosts of Predators Past* [التكيفات الاجتماعية وأشباح الماضي المفترس]. الوعول شوكية القرون عداءة سريعة للغاية، إنها مُصممة لتكون سريعة وهذا يتطلب تفسيراً تطورياً. والسبب الواضح هو أنها سريعة حتى تستطيع تجنب الحيوانات المفترسة سريعة الجري. أسلاف الوعول شوكية القرون السريعة كانت احتمالية بقائها على قيد الحياة لفترة كافية للتكاثر أكبر مقارنة بأقرانها في القطيع، وقد نُقلت هذه القدرة الرياضية وراثياً إلى نسلها. المشكلة هي أن هذا "العداء الأولمبي" يعيش "في عالم يعيش فيه مفترسون أقل من أولومبيين". ما من حيوانات مفترسة سريعة تقتل الوعول شوكية القرون في الوقت الحاضر بصورة خاصة. ويحكي بايرز عن سؤال طُرح عليه:

”ما السبب وراء بنية الوعول شوكية القرون مفرطة القوة؟“. ما السبب فعلاً؟ في رأيي، ثمة إجابة وحيدة مقنعة، وهي أن الوعول شوكية القرون طوّرت قدرتها على الجري خلال الوقت الذي كانت فيه الحيوانات المفترسة الأولمبية تطاردها، ومن بين هذه الحيوانات المفترسة الضبع طويل الأرجل وأسد كبير ودبّ ضخّم طويل الأرجل ونوعان على الأقل من الفهود. هذه الحيوانات المفترسة، إلى جانب العديد من الثدييات الأخرى انقرضت في أميركا الشمالية منذ نحو ١٠ آلاف عام في حدث انقراض نهاية العصر البليستوسيني الذي أهلك الثدييات في عدة قارات. على الرغم من أن اختيار القدرة على الجري قد تم تخفيفه منذ الانقراض، لم تتغير نسب الأطراف، وبالتالي لم تتغير سرعة الجري على ما يبدو^١.

ولبنية الوعول شوكية القرون وظيفة بعيدة تتمثل في تجنب الحيوانات المفترسة. وقد صمّم الاصطفاء الطبيعي أجسام الوعول شوكية القرون لتفعل هذا، رغم أنه لم يعد ثمة أي حيوانات مفترسة سريعة الحركة لتفترسها.

تحليل ميليكان ليس مجرد إعادة صياغة لمبدأ داروين في الاصطفاء الطبيعي. ويمكن تطبيقه خارج المجال البيولوجي لأنه يسمح بأن يملك أي شيء يُنسخ بسبب تأثيراته وظيفة بعيدة. وتملك الأيدولوجيات كل المكونات المطلوبة لهذه الوصفة. الأيدولوجيات معتقدات يُعاد إنتاجها مراراً وتكراراً عبر الزمن التاريخي لا التطوري، لأنها أفادت جماعة من الناس على حساب جماعة أخرى، مما يمنحها غرض تعزيز القمع. ولهذا يمكن أن يكون للأيدولوجيات وظيفة غائية تتمثل في تعزيز القمع دون أن يعتنق الناس الأيدولوجية بغاية تعزيز القمع.

الوعي الزائف

يتبنى الناس معتقدات أيدولوجية لأنهم يعتبرونها صحيحة. ثمة العديد من الأسباب

1 John A. Byers, *American Pronghorn: Social Adaptations and the Ghosts of Predators Past* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), p. xv-xvi.

التي قد تجعل المرء يعتبر اعتقاداً أيديولوجياً صحيحاً، حسب محتوى الأيديولوجية والظروف الخاصة التي ساعدتها على اكتساب التأيد. غالباً ما تكون الأيديولوجيات قابلة للتصديق بالنسبة إلى أولئك الذين يستفيدون منها أكثر لأن أحكام هؤلاء الأشخاص متحيزة لمصلحة الأيديولوجية. ولأن الأشخاص المستفيدين هم غالباً أولئك الذين يتحكمون في أجهزة إعادة الإنتاج الثقافي، فمن المرجح أيضاً أن تنتشر وجهات النظر التي تفيدهم عبر المجتمع. بالإضافة إلى أن المعتقدات الأيديولوجية غالباً ما تحظى باهتمام شعبي عندما يؤيدها الأشخاص الذين تحمل آرائهم ثقلاً معرفياً. ويشمل ذلك السلطات العلمية والرعاة الدينيين والسياسيين وحتى المشاهير ومقدمي البرامج الحوارية. وفي بعض الأحيان يتمسك الناس بالأيديولوجيات لأننا نُقاد إلى الاعتقاد بأن رفضها يعرّضنا لمخاطر جسيمة، وهذا الشعور بالتهديد يقلل من الأدلة التي تحول دون قبول الأيديولوجيات على أنها حقيقة. ومهما كان سبب انتشارها، بمجرد أن تترسخ الأيديولوجية في المجتمع، يتعامل الناس معها على أنها صحيحة بصورة بديهية. وكما يشير شلبي محقّقاً:

علاوة على ذلك، الحقيقة أو الضمان الموضوعي لمثل هذه المعتقدات يُعتبر مسألة غير مطروحة للنقاش، ويتعامل الناس معه على أنه معرفة عامة. وهكذا، داخل المجتمع الذي تسود فيه الأيديولوجية العنصرية، لا شيء يمكن أن يكون أكثر "وضوحاً" من وجود أعراق مختلفة ذات سمات عقلية وميول سلوكية متناسبة معها. ويبدو أن معتقدات العنصريين ذات أهمية اجتماعية هائلة، لأنها ترسم حدود الذات والآخر وحدود الجماعة الداخلية والخارجية وتحدد من يستحق الاحترام ومن يستحق الازدراء. وهذه المعتقدات راسخة إلى درجة أنها غالباً ما يخيب إخضاعها للنقد والأدلة المضادة.¹

غالباً ما يزعم الباحثون ممّن يكتبون عن الأيديولوجية أن الأغراض القمعية

1 Tommie Shelby, "Ideology, Racism, and Critical Social Theory," *Philosophical Forum* 34, no. 2 (2003): p. 159

للأيديولوجيات متخفية، وأنها بحكم طبيعتها تشوّه صورة العالم الاجتماعي، والأمثلة على هذا الرأي كثيرة. يشير ريموند جوس Raymond Geuss إلى أن "الأفراد... يخدعون أنفسهم بشأن ذواتهم أو موقعهم أو مجتمعهم، أو مصالحهم"، وبالتالي فإن "النقد الأيدلوجي ينتقد أشكال الوعي الأيديولوجي"¹. بالنسبة إلى ألين وود Allen Wood، المعتقدات الأيديولوجية أوهام "موجودة... لأن المجتمعات والأفراد بحاجة إليها". ويتابع: "يخضع الناس لها لأن علاقات الإنتاج الاجتماعية تتطلب من أجل بقائهم وعملهم بسلاسة أن الأشخاص الذين يخضعون لهم غير قادرين على رؤيتهم على حقيقتهم... القمع أحد أسباب حاجة المجتمعات إلى الأوهام لأن القمع يعمل بشكل أفضل عندما يكون مخفياً، ليس فقط عن المقموعين إنما عن القامعين أيضاً، الذين لن ينجحوا في الحفاظ على العلاقات التي يستفيدون منها إذا رأوا أنها قمعية"². وفي سياق مماثل، يكتب هاسلانغر أن الأيديولوجية تعمل على إدامة السلطة والهيمنة "من خلال شكل ما من أشكال التقمّع أو الوهم"³. ويخبرنا شلبي أن المعتقدات والأحكام الأيديولوجية "تشوّه الحقائق الاجتماعية المهمة و... من خلال هذا التشويه، تعمل على إنشاء أو إدامة علاقات اجتماعية ظالمة"⁴. ويوضح في موضع آخر أنه "باختصار، تؤدي الأيديولوجيات عملياتها الاجتماعية الشائنة عن طريق الوهم والتضليل. ما يعنيه هذا عملياً هو أنه إذا تم الاعتراف بالإخفاقات الإدراكية للأيديولوجية على نطاق واسع والإقرار بها، فإن علاقات الهيمنة والاستغلال التي تعمل على تعزيزها، بعد تحقق المساواة مع الأمور الأخرى، ستصبح أقل استقراراً وربما حتى قابلة للإصلاح"⁵.

في تناقض حادّ مع هذه الآراء، لا تتطلب نظرية الوظيفة البعيدة أن تكون الأيديولوجيات خاطئة. يمكن للمعتقدات الأيديولوجية، من حيث المبدأ، أن تصور العالم الاجتماعي بدقة. القضية الحاسمة بالنسبة لمكانتها بوصفها أيديولوجيات

- 1 Geuss, *Idea of a Critical Theory*, p. 12.
- 2 Wood, "Ideology, False Consciousness, and Social Illusion."
- 3 Haslanger, "Culture and Critique," p. 150.
- 4 Shelby, "Race, Moralism, and Social Criticism," p. 60.
- 5 Shelby, "Ideology, Racism, and Critical Social Theory," p. 174.

لا تكمن في قيمة الحقيقة التي تحققها بل في سبب انتشارها. ومن أجل أن تُعتبر أيديولوجية، يجب تفسير انتشار المعتقد من خلال قوته القمعية، بما فيه الوقت الكافي، بدلاً من صدقه. وفي سياق متصل، لا تتطلب النظرية الوظيفية عن بعد أن تخفي الأيديولوجيات أهدافها القمعية الحقيقية. لا تجهر الأيديولوجيات بأهدافها القمعية لكن هذا لا يعني أنها مخفية. فكرة أن الأيديولوجيات يجب أن تخفي الأجندة القائمة لجماعة مهيمنة تعتمد على سوء فهم لطريقة ظهور وظائف الأيديولوجيات. أغراض الأيديولوجيات ليست سوى التأثيرات التي تسببت في انتشارها. الأجندات الأيديولوجية ليست مخفية ولا ظاهرية وليست ضمنية ولا صريحة، لأن وظائفها القمعية نتيجة لعلمها الوبائي لا دوافع أولئك الذين يعتنقونها.^١

إن فكرة أن الأيديولوجيات يجب أن تكون كاذبة أو مضللة ترتبط تاريخياً بتفسير غير دقيق لمفهوم الوعي الزائف. غالباً ما يُنسب مصطلح ”الوعي الزائف“ إلى ماركس. ومع ذلك، فإن مصدرها الحقيقي هو رسالة كتبها إنجلز إلى فرانز مهرينغ Franz Mehring بعد عقد من وفاة ماركس، ذكر فيها إنجلز:

الأيديولوجية عملية يقوم بها المفكر المزعوم بوعي إنما وعي زائف. الدوافع الحقيقية (Triebkräfte) التي تحرّكه تظل مجهولة بالنسبة له، وإلا فلن تكون هذه عملية أيديولوجية على الإطلاق. ومن ثم فهو يتخيل قوى دافعة كاذبة أو ظاهرة... يعمل على مجرد مادة فكرية يقبلها دون فحص باعتبارها نتاجاً للفكر، فهو لا يبحث أكثر في عملية أبعد مستقلة عن الفكر؛ في الواقع يبدو أصله واضحاً بالنسبة له، فيما أن كل الفعل يتم إنتاجه من خلال وسيط الفكر، يبدو له أيضاً أنه في النهاية (in letzter Instanz) مبني على الفكر.^٢

١ هذه المناقشة تدين بالكثير لكتاب:

David J. Buller, "DeFreuding Evolutionary Psychology," in *Where Biology Meets Psychology: Philosophical Essays*, ed. Valerie G. Hardcastle (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), p. 99–114.

٢ أستخدم عبارة ”القوى الدافعة“ بدلاً من ”الدوافع“ ترجمة لمفردة Triebkräfte، وإلا فهذه هي ترجمة تور Tor.

غالباً ما يُفسَّر ”الوعي الزائف“ على أنه معتقدات خاطئة حول النظام الاجتماعي. لكن إنجلز لم يدَّع أن المعتقدات الأيدولوجية لا بد أن تكون خاطئة، بل ادَّعى فقط أن الأشخاص الذين يحملون مثل هذه المعتقدات يخطئون في فهم مصدرها الحقيقي. لا يدركون أن المعتقدات الأيدولوجية تنشأ في قوى اجتماعية ”نائة“ (الوعي الزائف هو في الواقع وعي ذاتي زائف)^١. مفهوم إنجلز للوعي الزائف يتوافق تماماً مع المقاربة الوظيفية الغائية للأيدولوجية. ومن القواسم المشتركة معها أن إنجلز لم يشترط أن تكون هذه المعتقدات خاطئة. في حين يطلب أن يؤمن أولئك الذين يتبنون الأيدولوجيات بأنها حقيقية، وأن هذه الاعتقادات انتشرت لأنها تنفع القامعين.

التفسير النهائي

المعتقدات حالات سيكولوجية، والعملية السيكولوجية لاكتساب المعتقد هي الوسيلة التي تنتشر من خلالها الأيدولوجيات. لكن هذه العملية السيكولوجية ليست ما أسماه إنجلز مصدرها ”النهائي“.

يتوافق استخدام إنجلز لمصطلح ”النهائي“ مع ما يسميه علماء الأحياء ”التفسيرات النهائية“^٢. التفسيرات النهائية للسمات البيولوجية تمثل تفسيرات تاريخية، فهي تخبرنا عن سبب تكاثر إحدى السمات في مجتمع ما من خلال الاستشهاد بكيفية إنتاج هذه السمة لتأثيرات ساهمت في تكاثرها. وفي المقابل، ما يسميه علماء البيولوجيا تفسيرات ”تقريبية“ يتناول أسباب السمات في الكائنات الحية الفردية لكنه لا يتناول التأثيرات التي تسببت في استمرار تكاثرها.

تعكس التفسيرات الوظيفية البعيدة للأيدولوجية التفسيرات النهائية من الناحية

Friedrich Engels, "Engels Letter to Franz Mehring, July 14, 1893," in *Karl Marx and Friedrich Engels: Correspondence, 1846-1895*, ed. and trans. Donna Torr (New York: International Publishers, 1968), p. 434-435

1 John Torrance, *Karl Marx's Theory of Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

2 Ernst Mayr, "Proximate and Ultimate Causation," *Biology and Philosophy* 8 (1993): p. 95-98

البيولوجية، ولكن في المجال الاجتماعي وليس في المجال البيولوجي. إن ما يجعل المعتقد معتقداً أيديولوجياً ليس سبباً نفسياً مباشراً، مثل الرغبة في قمع الآخرين، ولا نجد ما يميز نفسياً بين المعتقد الأيديولوجي والمعتقد غير الأيديولوجي. ما يميز المعتقدات الأيديولوجية عن نظيراتها غير الأيديولوجية هو تاريخها الاجتماعي. ويترتب على ذلك أنه عندما تنجح المعتقدات الأيديولوجية في إنتاج القمع، فإن هذا لا يرجع إلى كونها أيديولوجية، لأن المعتقدات غير الأيديولوجية يمكن أن تسبب القمع بالفعالية نفسها التي تحققها المعتقدات الأيديولوجية. إنما بسبب قوتها السببية القرية، أي قدرتها على التأثير على السلوك البشري.

الأنظمة والممارسات والأنظمة الطبيعية الاجتماعية

لقد كنت أتحدث عن الأيديولوجيات باعتبارها أنظمة عقائدية، لكن هذه صورة مبسطة، بل في الواقع، بالغة في التبسيط، وثمة عدة أسباب لذلك. أولاً، المعتقدات الفردية أو مجرد مجموعات المعتقدات لا تشكل أيديولوجيات. الأيديولوجيات أنظمة كاملة من المعتقدات، إنها شبكات معتقدات منظمة ومكتفية ذاتياً ومتماسكة. ولهذا السبب، غالباً ما تعاني الأيديولوجيات من جمود هائل. إنها قادرة على البقاء سليمة على مدى مئات أو حتى آلاف السنين. ثانياً، لا يمكن لأنظمة المعتقدات وحدها أن تُحدث تأثيرات قمعية، بل تنتج هذه التأثيرات من خلال ارتباطها بممارسات قمعية. لذا، فإن وصف الأيديولوجيات بأنها "أنظمة معتقدات" هو اختصار لوصف أكثر تعقيداً لشبكة علاقات سببية. ثالثاً، لا يمكن لأنظمة الاعتقاد أن تحمل تأثيرات قمعية إلا في البيئات الاجتماعية المضيفة لها، أي البيئات التي تتكيف معها أو التي تحقق قواها السببية. الأيديولوجيات التي تؤدي إلى ممارسات قمعية في بيئة اجتماعية واحدة قد تنتج تأثيرات مختلفة تماماً، أو قد لا تنتج أي آثار ذات أهمية سياسية على الإطلاق، في بيئة اجتماعية مختلفة. رابعاً، مع تغير الظروف الاجتماعية والسياسية بمرور الوقت، من الممكن أن تستيقظ الأيديولوجيات من جديد. وخامساً، غالباً ما تكون الدعاية السياسية الشرارة التي تشعل الأيديولوجيات الكامنة، ولكن فقط عندما

تكون الظروف السياسية والاقتصادية الأخرى ملائمة لإيقاظها من جديد. تعمل مفاهيم العرق والإنسانية واللاإنسانية كهيكل أيديولوجية. يجب أن تُفهم الديناميكيات السيكلوجية لنزع الإنسانية - الجوهرية السيكلوجية والتفكير الهرمي - خلفية الوظيفة الأيديولوجية لمجازات التجريد من الإنسانية، والتي لا يمكن معالجتها بشكل صحيح إلا من خلال الاهتمام بأشكال التنظيم الاجتماعي والطوارئ التاريخية التي تفسرها. ولهذا السبب فإن دراسة التجريد من الإنسانية لها بالضرورة أساس في المجال السياسي التاريخي الاقتصادي والأخرى في المجال النفسي. فالأول هو بعدها النهائي، والثاني هو بعدها القريب. إن نظرية التجريد من الإنسانية التي تتجاهل سياقها الأيديولوجي لا بد أن تكون فقيرة. الأمر يشبه محاولة شرح حركات اثنين من لاعبي التنس دون أي إشارة إلى مسار الكرة أو قواعد اللعبة. بالإضافة إلى أن التأكيد على الإيديولوجية على حساب الديناميكيات السيكلوجية للتجريد من الإنسانية غير كافٍ بالقدر نفسه، لأنه لا يستطيع تفسير كيف تكتسب القوى السياسية موطئ قدم في العقول البشرية، وكيف تعمل على هيكلة السلوك البشري. ومن أجل تنظير دقيق للتجريد من الإنسانية، علينا أن نعمل على التفاعل بين هذين المجالين، مع إدراك أنه على الرغم من أننا نستطيع فصل الأيديولوجية عن علم النفس من الناحية المفاهيمية، إنهما في الواقع متشابكان وغير قابلين للفصل.

الفصل العاشر

التجريد من الإنسانية بوصفه أيديولوجية

سأسبر في هذا الفصل الطابع الأيديولوجي للتجريد من الإنسانية بمساعدة مثال واحد موسع، وهو العنصرية وتجريد اليهود الأوروبيين من إنسانيتهم منذ أواخر العصور الوسطى وحتى الوقت الحاضر. يقدم هذا التاريخ الدنيء مثلاً لنمو أيديولوجية من القمع، مروراً بالعنصرية، إلى التجريد من الإنسانية رداً على تغير القوى الاجتماعية والسياسية، فضلاً عن توضيح الجمود الاستثنائي للهياكل الأيديولوجية الراسخة.

نجد مؤلفات علمية ضخمة حول تاريخ يهود أوروبا. إنه معقد ويغص بالتغاير الإقليمي وغالباً ما يخضع لتفسيرات متضاربة. أتناول هنا فقط حلقات معينة من ذلك التاريخ لتوضيح نظرية الأيديولوجية التي عرضتها في الفصل التاسع. وعلى وجه الخصوص، سأستخدم الوقائع لتوضيح العلاقة بين العنصرية والتجريد من الإنسانية وكيف تستمر الأيديولوجيات بمجرد تأسيسها وكيف تتكيف مع البيئات الاجتماعية المتغيرة وكيف يمكن للتحويلات في البيئة الاجتماعية والسياسية أن تشعل معتقدات كامنة تجرد الإنسان من إنسانيته، مما يمنحها حياة جديدة وقوة كارثية.

تدريس الاحتقار

يعود تعليم ازدراء اليهود إلى بعض الكتابات المسيحية المبكرة، مثل إنجيل يوحنا.

ويتضمن الإنجيل رواية عن يسوع وهو يصرخ على اليهود الذين يرفضون الاعتراف به على أنه المسيح.^١ فيقول: "أَنْتُمْ مِنْ أَبِي هُوَ إِبْلِيسُ، وَشَهَوَاتِ أَبِيكُمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَعْمَلُوا. ذَاكَ كَانَ قَتْلًا لِلنَّاسِ مِنَ الْبَدْءِ، وَلَمْ يَثْبُتْ فِي الْحَقِّ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ حَقٌّ. مَتَى تَكَلَّمْتُ بِالْكَذِبِ فَإِنَّمَا يَتَكَلَّمُ مِمَّا لَهُ، لِأَنَّهُ كَذَّابٌ وَأَبُو الْكَذَّابِ".^٢ الإشارة إلى الشيطان ليست استعارة باهتة، فقد كان كياناً حقيقياً مرعباً في أذهان المسيحيين، التجسيد الملموس لكل حقد وخداع وفساد، وهذا النص المسيحي الذي يُزعم أنه كلمات ابن الله يتهم الشعب اليهودي، كونه نسل الشيطان، بأنهم ورثوا هذه الصفات الدنيئة عن أبيهم. وبحسب تعليق الباحث الأدبي موشيه لازار Moshe Lazar، مهّدت هذه الصورة لليهود الطريق لكثير من الرعب الذي أعقب ذلك. "بعد وصمه بأنه ابن الشيطان الذي يمثل التجسيد المطلق للشر والمكروب له أن يمثل أكثر المخلوقات الوحشية رعباً، حُبس اليهودي في صورة أسطورية تُشتق منها جميع الصفات السلبية الأخرى من خلال النسب: كذاب ومخادع وعميلُ فساد وفجور وغدارٌ وداسٌ للسّم وقاتل ووحش ذو قرنين، إلخ. أيّ توصيف جديد لفظي أو بصري للشيطان في القرون التالية يُطبّق تلقائياً على اليهود".^٣

ولعل التوصيف المهيّن المبكر لليهود كان مدفوعاً برغبة المسيحيين في تمييز أنفسهم عن الديانة الأم. لكن مع تضخّم المسيحية في القوة والأعداد والنفوذ، أصبحت البروباغندا المسيحية أكثر كثافة وعنفاً. في بداية القرن الرابع، عندما أصبحت

١ عبارة "تعليم الازدراء" مقتبسة من كتاب:

Jules Isaac, *The Teaching of Contempt: The Christian Roots of Anti-Semitism* (New York: Reinhart, Holt, and Winston, 1964).

من أجل موضوع بداية معاداة السامية لدى المسيحيين:

Rose mary Radford Reuther, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury Press, 1974).

2 John 8:44–45 (New Revised Standard Version).

<https://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showVerses.php?book=53&chapter=8&vmin=44&vmax=45> (م).

3 Moshe Lazar, "The Lamb and the Scapegoat: The Dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery," in *Anti-Semitism in Times of Crisis*, ed. Sander L. Gilman and Steven T. Katz (New York: New York University Press, 1991), p. 45.

المسيحية الدين الرسمي في الإمبراطورية الرومانية، كتب القديس يوحنا فم الذهب Saint John Chrysostom، أسقف القسطنطينية، في توقع مخيف للخطاب النازي أنه "على الرغم من أن مثل هذه الوحوش (العجول الجامحة) لا تصلح للعمل، فهم يصلحون للقتل. وهذا ما حدث لليهود؛ وبينما كانوا يجعلون أنفسهم غير صالحين للعمل، صاروا صالحين للذبح".¹

أوغسطينوس هيبو Augustine of Hippo، أكثر الفلاسفة المسيحيين تأثيراً في العصور القديمة المتأخرة، روج للصور النمطية المعادية لليهود التي روجها أسلافه وأضاف واحدة جديدة مشؤومة حين ربط يهوذا، خائن المسيح، بالشعب اليهودي ككل. هذه الصورة لليهودي المرتشي الأناني الخائن الذي ضحى بالمخلص مقابل ثلاثين قطعة من الفضة طاردت خيال المسيحيين لعدة قرون قادمة. ومع ذلك، حث أوغسطين أيضاً على السماح لليهود بممارسة دينهم وعدم اضطهادهم بسببه.² ولم يكن هذا بسبب الاستقامة الأخلاقية أو التعاطف مع الشعب اليهودي أو لأنه كان ملتزماً بأخلاقيات التسامح. بل لأن مطحنة البروباغندا المسيحية استغلت وجود اليهود الذي ساعد في انضمام الوثنيين إلى المسيحية. رأى أوغسطينوس أن اليهودية أحفورة حية، شهادة بالية على الدين الذي انبثقت منه المسيحية والذي كان مقدراً للمسيحية أن تحل محله. كان قمع الشعب اليهودي وإهانتته تحذيراً لأولئك الذين قد يغريهم تجاهل المسيح.³

عقيدة أوغسطين المتناقضة المتمثلة في ضرورة السماح لليهود بالوجود إنما في حالة من البؤس والقهر، حملت تأثيراً هائلاً. لقد مهدت الطريق للأيديولوجية المعادية للسامية في العصور الوسطى اللاحقة. وقد تردد صدى ذلك في كلمات بطرس المكرم Peter the Venerable، رئيس دير كلوني، الذي كتب بعد أكثر من نصف ألف عام: "لا

1 John Chrysostom, *Discourses against Judaizing Christians*, trans. Paul W. Harkins, (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1999), p. 8.

2 Robert Michael, *A History of Catholic Antisemitism: The Dark Side of the Church* (London: Palgrave Macmillan, 2008).

3 Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982). David Nirenberg, *Anti-Judaism: The History of a Way of Thinking* (London: Head of Zeus, 2013).

يريد الله أن يُقتلوا تماماً ويُبادوا تماماً، بل أن يُحفظوا من أجل عذاب وخزي أكبر... في حياة أسوأ من الموت^١. بحلول الوقت الذي كتب فيه بتر هذه الكلمات، كان التوازن الهش بين الكراهية ذات الدوافع الدينية والتسامح المتضائل قد بدأ يتزعزع ليفسح المجال لارتكاب الفظائع.

نقطة التحول

على الرغم من الخطاب الديني السام وأعمال العنف العرَضية، ظَلَّت العلاقات بين اليهود والمسيحيين مستقرة وسلمية نسبياً لعدة قرون. وكانت شخصية اليهودي الشرير تصوّراً لاهوتياً غير مؤثر نسبياً على الحياة اليومية لليهود والمسيحيين^٢. لكن بحلول أواخر القرن الحادي عشر، حوّلت التغيرات الاجتماعية والسياسية صورة اليهودي في المجتمع المسيحي إلى سلاح، وكانت النتائج كارثية. في عام ١٠٩٥، دعا البابا أوربان الثاني Pope Urban II إلى شن حملة صليبية لانتزاع الأراضي المقدسة من المسلمين. كانت دعوة أوربان محاولة لتحقيق التفوق الكاثوليكي، سواء داخل أوروبا التي مزقتها الفصائل السياسية المتنافسة أو في المناطق البعيدة من الشرق البيزنطي والمسلم. لم يُحفظ نص خطاب أوربان، لكن لدينا عدة روايات لاحقة عنه، كتب إحداها بعد خمسة وعشرين عاماً رجلٌ يدعى روبرت الراهب Robert the Monk، والذي ربما كان حاضراً في هذا الحدث. حسب رواية روبرت، خطاب أوربان عبارة عن جزء من بروباغندا، مليء بالتفاصيل الحيّة التي كانت ستجعل الدكتور غوبلز Goebbles فخوراً. ووفقاً لروبرت، كانت تلك دعوة لحمل السلاح ضد "عرق ملعون، عرق لا يعرف الله".

يهدمون المذابح بعد أن يندسوها بنجاساتهم. يختنون المسيحيين،

1 Peter the Venerable, *Letters of Peter the Venerable*, vol. 1, ed. Giles Constable (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), p. 328.

2 Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983).

فينشرون دم الختان على المذابح أو يسكبونه في أواني جرن المعمودية. وعندما يريدون تعذيب الناس بالموت الوضع، يثقبون سرتهم، ويسحبون طرف الأمعاء إلى الخارج ويربطونها بوتد؛ ثم يجلدون الضحية التي تتحرك حتى تتدفق الأحشاء، فتسقط الضحية ساجدة على الأرض. والبعض الآخر يربطونه بعمود ويطعنونه بالسهم. ويُجبر آخرون على مد أعناقهم، ثم يهاجمونهم بالسيوف المسلولة ويحاولون قطع الرقبة بضربة واحدة. ماذا أقول حول اغتصاب النساء الفاحش؟ والكلام فيه أسوأ من الصمت.¹

كانت دعوة أوربان لحمل السلاح كارثية بالنسبة إلى المجتمعات اليهودية التي كانت في طريق الصليبيين. زحف ثلاثة أنواع من جحافل الصليبيين شرقاً، أحدها كان عبارة عن جيش منظم من النبلاء، ذا قوة قتالية هائلة تمكنت في نهاية المطاف من غزو القدس. الثاني كان جيشاً عشوائياً تحت قيادة واعظ متجول يتمتع بشخصية جذابة يدعى بطرس الناسك Peter the Hermit. والنوع الثالث تألف من عصابات متطرفة من شمال أوروبا. وقد كانت هذه المجموعة الثالثة هي من اجتاحت المجتمعات اليهودية المزدهرة في رايانلاند. وبمساعدة سكان المدن غير اليهود، ذبحت الميليشيات المسيحية سكان هذه المجتمعات أو أجبرتهم على الاختيار بين اعتناق المسيحية أو الموت. وقد هلك ما يصل إلى ثلث السكان اليهود في المنطقة، وربما ما يصل إلى عشرة آلاف روح. قُتل الكثير على يد الصليبيين، وآخرون فضّلوا أن ينهوا حياتهم وحية أفراد عائلاتهم بأيديهم، بدلاً من إجبارهم على خيانة إيمانهم أو القتل على يد العصابات المسيحية.² الصلاة اليهودية "Av Harachamim" (الأب الرحيم) التي كُتبت في أعقاب محرقة العصور الوسطى هذه لإحياء ذكرى أولئك الذين فقدوا حياتهم، تُتلى في المعابد اليهودية حتى يومنا هذا.

1 Dana Carleton Munro, "Urban and the Crusaders," *Translations and Reprints from the Original Sources of European History*, vol. 1 (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1895), p. 5

2 Robert Chasan, *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews* (Jewish Publication Society: Philadelphia, 1996); Shlomo Eidelberg, *The Jews and the Crusaders* (Brooklyn, NY: KTAV Publishing House, 1996).

لماذا حدث هذا؟ دعوة المسيحيين لشن حرب ضد السراسين الكفار تشير إلى أن هذه الحرب يجب أن تُشن ضد أعداء الله بينهم أيضاً. بعض الصور في خطاب أوريان - إشارات إلى عرق ملعون وغير نظيف وإلى الختان وإراقة الدماء وتدنيس الأماكن المسيحية المقدسة - إما أنها كانت في ذلك الوقت سمات يصوّر بها المسيحيُّ اليهوديَّ الشرير والحقير وإما كانت ستصبح كذلك قريباً. ونجد أيضاً عاملاً مهماً آخر ساهم في القتل الجماعي لليهود خلال الحملة الصليبية الأولى، يتعلّق بظهور وضع سياسي وقانوني جديد لليهود كانت ملامحه تتشكّل في عالم العصور الوسطى. عُرف اليهود على أنهم servi، أي "عبيد" أو "خدم" للملك، وقد وُصفوا صراحةً على أنهم ملكية الحاكم. ووفقاً للإمبراطور الروماني المقدس لويس الرابع Louis IV ملك بافاريا: "أُتم أيها اليهود، وأجسادكم وكذلك ممتلكاتكم، ملكٌ لنا وللإمبراطورية، ويمكننا أن نفعل بكم ونعاملكم ونعامل مثلما نشاء"¹. ومُنح اليهود حماية خاصة بموجب هذا الوضع، لأن قتل اليهود أو إيذاءهم كان يضر بالممتلكات الملكية أو يدمرها. ولكنه أيضاً جعلهم في وضع المتاع. يشرح المؤرخ ديفيد نيرنبرغ David Nirenberg:

أثبتت العلاقة الخاصة بين اليهود والحكام أنها مفيدة للغاية للملوك والأسياذ الأوروبيين الذين كانوا يحاولون تأسيس وتوسيع سطوتهم... وإقراض المال كان أبرز الطرق سيئة السمعة التي ساعدت بها السيطرة على اليهود على توسيع السلطة السيادية. ووجّه عدد من الأمراء الأوروبيين النشاط الاقتصادي اليهوديَّ نحو إقراض المسيحيين مع فائدة، حتى يتمكنوا بعد ذلك من مصادرة حصة كبيرة من العائدات من اليهود... وفي الوقت الذي كانت فيه سلطة الأمراء مقيدة بشدة بسبب الرسوم الجمركية والتنافس على النفوذ، أتاحت عمليات الابتزاز على الفوائد التي يجمعها اليهود من المسيحيين للأسياذ إمكانية وصول جديدة إلى ثروات رعاياهم المسيحيين.²

1 Robert Michael, *A History of Catholic Antisemitism: The Dark Side of the Church* (New York: Palgrave, 2008), p. 48

2 David Nirenberg, *Anti-Judaism: The History of a Way of Thinking* (New York: W. W.

هذا الوضع غير المستقر بين استغلال الحكام واستياء المحكومين كان بمثابة عاصفة مثالية لعنصرة اليهود وانتشار الأيديولوجية المعادية للسامية. وكما تصف عالمة الأعراق جيرالدين هينغ Geraldine Heng:

شكّل اليهود أهدافاً تملك القدرة على استجلاب استياء جميع فئات المجتمع تقريباً ممن يحتاجون إلى تمويل من أي نوع: من الفلاحين وسكان المدن وفرسان المقاطعة والبيوت الرهبانية والأسياذ العظماء. ولّد الاعتماد المنهجي على اليهود على كل مستوى من مستويات المجتمع، بالتزامن مع تمييز اليهود بوصفهم أقلية سكانية، أرضاً خصبة لتوليد أساليب ذات سمات عرقية لردّ الاعتبار الجماعي ضد اليهود. اتخذ ردّ الاعتبار أشكالاً متنوعة، وشملت العمليات التصحيحية الشعبية الذبح الدوري في هجمات عصابات منظمة أو عفوية. وتضمنت العمليات التصحيحية التي صممتها الدولة تشريعات شاملة معادية لليهود... تعاكس التفوق الاقتصادي لليهود، باعتبارهم مصرفيين ناجحين ووكلاء لرأس المال، بشدّة مع وضعهم التبعي بوصفهم رعايا اجتماعية وأيديولوجية... لكن حين تتصادم العقلانية الاقتصادية مع القيود الأيديولوجية التي تحدد الأقلية التي تدير رأس المال على أنها أقل شأناً ومربية أخلاقياً ومدانة لاهوتياً، فإن التماهي مع رأس المال يجعل الارتباط بالثروة، في مثل هذه الظروف، وحشياً ومثيراً للقلق.¹

خلال القرن الحادي عشر، تسببت البيئة الاجتماعية والسياسية المتغيرة في تحويل الأيديولوجية المعادية لليهود التي دامت قروناً لتصبح فتاكة. ومع مرور القرنين التاليين، كان القادم أسوأ بكثير. خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تعرّض اليهود

Norton, 2013), p. 194.

1 Geraldine Heng, *The Invention of Race in the European Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), p. 61–62.

رغم أن هينغ تشير وضوحاً إلى إنكلترا في هذا المقطع، لكن هذا كان نمط معاملة اليهود في جميع أنحاء أوروبا الغربية والوسطى.

الأوروبيون للقمع الممنهج إلى درجة غير مسبوقة. ولم يعودوا مجرد رؤوسين من المسيحيين، بل صاروا شبه عبيد للنخب الحاكمة. وظهرت شبكات القمع الممنهج التي ترعاها الدولة، وتنفذها قوانين تحيزية. وتبين هينغ:

كانوا خاضعين لرقابة الدولة من خلال مجموعة من الأجهزة الإدارية، وحكمتهم النظم والأحكام والمراسيم، وكان مطلوباً منهم توثيق نشاطهم الاقتصادي في سجلات خاصة تتعقب الممتلكات اليهودية عبر شبكة من المدن. تعذر إجراء أي عمل تجاري بصورة قانونية إلا في هذه السجلات، التي جاءت لتحديد المكان الذي يمكن لليهود أن يعيشوا فيه ويمارسوا سبل عيشهم. كان اليهود بحاجة إلى إذن وتراخيص رسمية لتأسيس أو تغيير مكان إقامتهم. وقد خضعوا لمجموعة من الابتزازات المالية والضرائب الخاصة غير العادية (الضرائب الطارئة) (tallages) التي أودت بهم إلى حافة الفقر المدقع. كما مُنعوا من الزواج بالمسيحيين أو تولي مناصب عامة أو تناول الطعام مع المسيحيين أو إطالة الإقامة في بيوت المسيحيين أو حتى الصلاة بصوت أعلى من المسموح في المعابد. طُلب منهم ارتداء شارات تعريفية كبيرة على ملابسهم الخارجية، وحُرموا من حرية المشي جماعةً في العُلق في شوارع المدينة خلال أسبوع الآلام، ومن حقّ الهجرة دون إذن.^١

مكتبة

t.me/soramnqraa

العنصرة

من وجهة نظري، في هذه المرحلة بدأت عنصرة اليهود الأوروبيين ولكن من الجدير بالذكر أن الآخرين يخالفوني في ذلك. على سبيل المثال، تقول حنة أرندت Hannah Arendt، بالاعتماد على أعمال جاكوب كاتز Jacob Katz، في كتابها *The Origins of Totalitarianism* [أسس التوتاليتارية] إنه في القرن الخامس عشر حتى "بدأ اليهود، دون

1 Heng, *Invention of Race*, p. 29-30.

أي تدخل خارجي، يعتقدون أن 'الفرق بين اليهود والأمم لم يكن في الأساس فرقاً في العقيدة والإيمان، بل فرقاً في الطبيعة الداخلية' وأن الانقسام القديم بين اليهود والأمم كان 'من المرجح أن يكون أصله عنصرياً أكثر من كونه مسألة انشقاق عقائدي'. ومن الواضح أن هذا التحول في تقييم الشخصية الغربية للشعب اليهودي، والذي لم يصبح شائعاً بين غير اليهود إلا بعدها بكثير في عصر التنوير، يمثل شرطاً لا بد منه من أجل ولادة معاداة السامية^١.

ثمة وجهة نظر شائعة أخرى فحواها أن مفهوم العرق نشأ في إسبانيا خلال القرن الخامس عشر، ففي ذلك الوقت كان اليهود ممن اعتنقوا المسيحية يُعتبرون أصحاب دماء "غير نقية". يعترف مؤيدو هذه الأطروحة بسهولة أن اليهود تعرضوا للقمع قبل هذه اللحظة الثقافية التاريخية، لكنهم يعتقدون أن الأشكال السابقة من القمع كانت ذات أساس ديني بحث ("معاداة اليهودية") وليس على أساس عنصري حقيقي ("معاداة السامية")^٢.

لا أعتقد أن التمييز بين اليهودية الدينية واليهودية العنصرية واضح المعالم كما يفترض العديد من العلماء^٣. فهو يركز على تمييز حاد بين الثقافة وعلم الأحياء والذي لعله كان غريباً على عقل العصور الوسطى. بالإضافة إلى أنه مبني على فكرة محدودة للغاية حول كيفية عمل مفهوم العرق. وفقاً لوصف العرق الذي عرضه سابقاً في هذا الكتاب، يتم تمييز الناس على أساس عنصري عندما يُعتقد أنهم يملكون جوهرًا سببياً فطرياً، يجعلهم أدنى أخلاقياً، وينتقل تلقائياً من الآباء إلى الأبناء. من المؤكد أن المسيحيين الألمان في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر كانوا يعتقدون أن اليهود ينطبق عليهم هذا الوصف. وفي وقت مبكر من القرن الثاني عشر، نجد إشارات في

1 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. xi-xii.

2 Max-Sebastián Hering Torres, María Elena Martínez, and David Nirenberg, *Race and Blood in the Iberian World* (Zürich: Lit Verlag, 2012).

3 Richard Cole, "Kyn / fólk / Þjóð / Ætt: Proto-Racial Thinking and Its Application to Jews in Old Norse Literature," in *Fear and Loathing in the North: Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, ed. Cordelia Heß and Jonathan Adams (De Gruyter: Berlin, 2015), p. 239-268.

الكتابات اليهودية مفادها أن اليهود مختلفون بيولوجياً عن المسيحيين.^١

أولئك الذين يجادلون بأن العرق بدأ في إسبانيا في القرن الخامس عشر يؤكدون عادةً أن عنصر الدم كان حاسماً من أجل العنصرة. لقد شرحت في الفصل الثالث أن النظريات البيولوجية الفلكلورية غالباً ما تحدد موقع جوهر الناس العنصري في دمايهم، ولكن هذا ليس عاملاً ضرورياً لمفهوم العرق. لتقييم أهمية الدم بصورة صحيحة في النظريات الميتافيزيقية الفلكلورية حول العرق، من الضروري أن تنتقل إلى الفرق بين الدور السببي والعامل المحقق (realizer). الأدوار السببية تمثل أوصافاً وظيفية، إنها توصيفات لما يفترض أن يفعله الشيء. وبالعودة إلى مثال مُحَرِّك الغسالة الذي ناقشته في الفصل التاسع، الدور السببي للمُحَرِّك هو تحريك الغسيل من خلال الماء الموجود في الحوض. إن العامل المحقق للدور السببي هو الشيء الذي يؤدي الدور. في هذه الحالة، إنه الهيكل الشبيه بالعمود وسط حوض الغسالات ذات التحميل العلوي. يقول الفلاسفة إن الأدوار السببية متعددة التحقيقية (multiply realizable). وهذا يعني أنه من حيث المبدأ، وغالباً من الناحية العملية، يمكن لأشياء كثيرة مختلفة أن تحقق دوراً سببياً معيناً. لتوضيح ذلك، قبل اختراع الغسالة التي تعمل بالكهرباء، كان يتم تحريك الملابس في الحوض بواسطة أشخاص يستخدمون مجذافاً يعمل بالطاقة العضلية. في ذلك الوقت، كانت المجاذيف الخشبية تلعب دور المحرّض.

الغسالات قطع مادية ملموسة، لكن التمييز بين الدور/المحقق ينطبق أيضاً على النظريات. لننظر مرة أخرى إلى تفسير غريغور مندل للوراثة الذي ناقشته في الفصل الثالث. استنتج مندل أن هناك "عوامل" وراثية جسدية تنتقل من الآباء إلى الأبناء وفقاً لثلاثة قوانين وصفها. هذا هو وصف الدور السببي. لم يكن مندل يعرف ما الذي أدى إلى هذا الدور، أي الأشياء المادية التي قامت بهذه المهمة. صحيح أنه استخدم مصطلح "العوامل"، ولكن هذا كان مجرد عنصر نائب للمجهول. لم يتم

١ على سبيل المثال، قال الفيلسوف يهوذا هالي فاي Judah Ha-Levi (١٠٤٥-١١٤١) إن اليهود يملكون ملكة إلهية خاصة تنتقل بيولوجياً من جيل إلى جيل وتميزهم عن الأغيار.

Raphael Jospe, "Teaching Judah Ha-Levi: Defining and Shattering Myths in Jewish Philosophy," in *Paradigms in Jewish Philosophy*, ed. Raphael Jospe (Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1997): p. 112-128.

ملء هذه البقعة الفارغة إلا بعد عقود مع اكتشاف الكروموسومات. غالباً ما تعتمد النظريات الشعبية أيضاً على ثنائي الدور/المحقق. وفقاً للنظرية الشعبية للعرق التي أوضحتها في هذا الكتاب، هناك شيء ما - جوهر عنصري - يفسر العرق وينتقل من الآباء إلى الأبناء. وهذا يصف الدور السببي. في كثير من الأحيان، يكون الدم هو الذي يُتصور أنه يدرك ذلك الدور السببي (أو، في النسخ الأكثر دقة، شيء ما يحمل في الدم). ولهذا السبب فإن دوغلاس ميدين وأندرو أورتوني، عالمي النفس اللذين صاغاً مصطلح "الجوهر النفسي" (في الفصل الرابع) يطلقان على مفهوم الجوهر اسم "العنصر النائب"، وهو المفهوم الذي يحدد دوراً سببياً دون بالضرورة أي التزام محدد بما هو محدد. فهو الذي يحتل هذا الدور.^١ قد يكون الدم هو الذي يشغل هذا الدور، أو قد يكون شيئاً آخر (تاريخياً، لعب حليب الأم أو السائل المنوي أحياناً هذا الدور^٢)، أو قد يكون غير محدد تماماً. لذا فإن حقيقة أن المسيحيين الأوروبيين في القرن الثالث عشر لم يربطوا بين اليهودية والجوهر المنقولة بالدم لا ينبغي أن تعني ضمناً أنهم لم يعرفوا اليهود.

أخيراً، ثمة اعتراض على أن اليهود لم يُعنصروا خلال أواخر العصور الوسطى لأن العرق مفهوم بيولوجي بحت، وبالتالي فإن المفهوم الكامل للعرق لا يمكن أن يكون قد ظهر إلا بعد ظهور العلوم البيولوجية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. على الرغم من أنه ربما كانت لها بوادر في القرون السابقة، لم تصل فكرة العرق إلى مرحلة النضج إلا مع تطور العنصرية العلمية.

أنا أتفق مع أولئك الذين يقولون إن مفهوم العرق هو في الأساس مفهوم بيولوجي، لكنني أرفض استنتاجهم بأن مفهوم العرق يعتمد على علم الأحياء العلمي. ليست كل المفاهيم البيولوجية مفاهيم بيولوجية علمية. البيولوجيا الفلكلورية تُعدّ بيولوجيا أيضاً. بشكل عام، تهدف النظريات البيولوجية إلى تفسير أوجه التشابه والاختلاف بين

١ طرح مفهوم العنصر النائب في كتاب:

Douglas Medin and Andrew Ortony, "Psychological Essentialism," in *Similarity and Analogical Reasoning*, ed. Stella Vosniadou and Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 179-195.

2 David Livingstone Smith, *Less Than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others* (New York: St. Martin's Press, 2011).

الكائنات الحية بما في ذلك الكائنات البشرية. تاريخياً، اعتمدت مثل هذه النظريات في كثير من الأحيان على مفاهيم الأنواع الطبيعية ذات الحدود المقيدة تقييداً حاداً بواسطة جواهر خفية، وتتضمن مفاهيم التطور والانتقال بين الأجيال. ومن المؤكد أن فكرة نقاء الدم كانت مفهوماً بيولوجياً بهذا المعنى رغم أنها كانت بعيدة كل البعد عن العلوم البيولوجية. وبالمثل، كانت نظرية التوالد التلقائي التي تعود إلى القرون الوسطى، وهي فكرة أن الكائنات الحية يمكن أن تنشأ مباشرة من مادة غير حية، نظريةً بيولوجية، وكانت عقيدة الترادوسية (traducianism) اللاهوتية – الاعتقاد بأن الأطفال يرثون أرواحهم من والديهم – نظريةً بيولوجية ما قبل علمية. وتجادل جيرالدين هينغ بأن مفهوم العرق ظهر في العصور الوسطى الأوروبية، عندما تم تعيين اليهود لأول مرة على أنهم آخرون بجوهرهم. وتجادل بأن عرقنة اليهود حتى في ذلك الوقت تضمنت مكونات بيولوجية مستعصية. كتبت: ”تم تعريف اليهود وفصلهم بصورة ممنهجة عن طريق مؤشرات حيوية مثل امتلاك القرون أو حيض الذكور أو لعنة العهد الجديد الموروثة عبر الأجيال المتمثلة في نزيف البواسير الحشوية أو رائحة كريهة (رائحة اليهود سيئة السمعة) (fetor judaicus) أو الأنماط الوجهية والجسدية“¹.

وثمة اعتراض آخر أكثر جدية على الادعاء بعرقنة اليهود خلال العصور الوسطى، يتعلق بفكرة أن العرق حالة دائمة. حسبما أوضحت في الفصل الخامس، الفكرة التي تقول إنه لا يمكن للمرء تغيير عرقه تُعتبر محورية في منطق الإسناد العنصري. ومع ذلك، وفي تناقض واضح مع هذا، كان تحويل اليهود إلى المسيحية جزءاً مهماً من المشروع المسيحي منذ البداية فصاعداً. يبدو أن حقيقة أن التحول كان ممكناً، وأنه قد أُتيح لليهود في العصور الوسطى الاختيار أحياناً بين التحول أو الموت، تشير إلى أن المسيحيين لم يفكروا في اليهود على أنهم من عرق مختلف عنهم، وأعتقد أن هذا التناقض ظاهرياً أكثر منه حقيقي. ورغم أن الأمر قد يبدو غريباً بالنسبة لآذان القرن الحادي والعشرين، كان من الممكن لعقل العصور الوسطى أن يعنصر اليهود

1 Heng, *Invention of Race*, p. 30.

بالإضافة إلى الخواص التي تذكرها هينغ في هذا المقطع، كان يُعتقد أيضاً أن اليهود يملكون ذيولاً و”لحي ماعز“ (ارتبطت الماعز في العصور الوسطى بالشيطان).

Trachtenberg, *Devil and the Jews*.

ويعتقد في الوقت نفسه أن اليهود يمكن أن يتحولوا إلى مسيحيين. من الممكن قبول حقيقة أن الشخص لا يستطيع تغيير عرقه – أو حتى على نطاق أوسع، أنه لا يمكن تغيير عرق الشخص بأي وسيلة طبيعية – بالإضافة إلى قبول إمكانية تغيير عرق الشخص. ولاستيعاب ذلك، من المهم أن نتخلى عن النظرة العلمية للعالم ونستبدل بها النموذج الميتافيزيقي في العصور الوسطى. عاش المسيحيون في العصور الوسطى في عالم كان يُعتبر فيه أن الاستحالة (transubstantiation) ظاهرة حقيقية، ولكنها لم تكن ظاهرة طبيعية يمكن تحقيقها عن طريق مجرد فاعلية بشرية (human agency). تحويل البرشانة والخمر إلى جسد المسيح ودمه كان عملاً معجزياً قام به الله من خلال الوساطة الكهنوتية. وكما أن الله قادر على تحويل القربان المقدس، فقد كان أيضاً قادراً على تحويل اليهود إلى مسيحيين. ووفقاً لموشيه لازار، كان يُنظر إلى التحول على أنه ”العلاج المعجزة الذي يحول الذئب إلى خراف واليهود إلى مخلوقات بشرية معقدة“¹. ويشير ستيفن كروغر Steven Kruger إلى أن القوة التحويلية المعجزة للتحول الديني يمكن أن تظل حتى الأجساد المعنصرة:

إن تصوير ”السراسين“ على أنهم ”كلاب“، أو ”الأجناس الوحشية“ البعيدة على أنهم بشر جزئياً فقط، أو تصوير اليهود على أنهم يملكون ذيولاً وقروناً، يضعنا أمام اختلافات وجودية قد يبدو أنه من الصعب التغلب عليها من خلال عملية التحول الديني. ومع ذلك نجد روايات تصوّر أن هذه الاختلافات البيولوجية تختفي مع التغير الأخلاقي. في روايات ملك Tars الرومانسية، عندما يعتنق السلطان الساراسيني الذي تزوج أميرة مسيحية الدين المسيحي ويتعمّد، ”يتغير لونه من الأسود إلى الأبيض“. وفي بعض النسخ الشرقية من قصة القديس كريستوفر Christopher، والتي يُصوّر كريستوفر فيها على أنه في الأصل من عرق ”ذي رأس كلب“، يؤثر أيضاً تحوله إلى المسيحية لينتج عنه تحول في الشكل المادي.²

1 Lazar, "Lamb and the Scapegoat," p. 52.

2 Steven F. Kruger, "Conversion and Medieval Sexual, Religious, and Racial Categories," in *Constructing Medieval Sexuality*, ed. Karma Lochrie, Peggie McCracken, and James A.

وكون هذه المسألة ممكنة لا يعني أنها لطالما كانت حقيقة. قد يبدو اليهود كأنهم يفتحون قلوبهم لنعمة الله ويخدعون المسيحيين من حولهم ويحافظون بعناد على جوهرهم اليهودي. وفي إسبانيا في القرن الخامس عشر، اتُهم من يُسمون بالمسيحيين الجدد باستبقاء يهوديتهم. وقد عبّر عن هذا الخداع وضوحاً نقش من القرن الخامس عشر في الكاتدرائية في Freising في بافاريا: "كما أنّ الفأر لا يأكل القط، كذلك فاليهودي لن يصبح مسيحياً حقيقياً"^١. مثلما يؤكد كروغر: "لكن مثل هذه الأمثلة على التحول العنصري المذهل نادرة نسبياً، واليهود والمسلمون، الذين يُعتقد أنهم مختلفون دينياً وعنصرياً وأنهم يمتلكون أجساداً مختلفة اختلافاً جوهرياً بطريقة ما عن الأجساد المسيحية، غالباً ما يُصوّرون على أنهم يقاومون التحول بشدة، فأصبح 'العناد' اليهودي بديهاً في التصوير المسيحي لليهود في العصور الوسطى"^٢.

وبالمثل، تشير مؤرخة الفن سارة لبيتون Sara Lipton إلى أن الفن المسيحي لم يصور اليهود على أنهم ذوو مظهر جسدي نمطي فارق إلا في منتصف القرن الثالث عشر، وتتساءل دون التوصل إلى نتيجة محددة: "هل يكشف تطور الكاريكاتير اليهودي عن طريقة تفكير جديدة في الهياكل اليهودية؟ هل 'الوجه اليهودي' الطبيعي هو في الواقع تأكيد على وجود اختلافات جسدية كبيرة بين اليهود والمسيحيين، وأن اليهودية متجذرة في الجسد بصورة لا تُمحى، وآثارها مرئية في العديد من أفراد القبيلة، إن لم يكن جميعهم... وبالتالي لا يمكن القضاء عليه تماماً حتى بمياه المعمودية المطهرة؟"^٣.

تجلى عنصرة اليهود بوضوح في التشريع المناهض لليهود الصادر عن مجلس قصر Lateran الرابع الذي انعقد عام ١٢١٥، وفرض سلسلة من القيود على حياة اليهود والمسلمين على غرار قوانين جيم كرو. وشملت مطالبة اليهود بارتداء ملابس مميزة

Schultz (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 159.

1 Isaiah Shachar, *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History* (London: Warburg Institute, 1974), p. 33.

2 Kruger, "Conversion," p. 164-165.

3 Sara Lipton, *Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography* (New York: Henry Holt, 2014), p. 176.

لتسهيل التعرف عليهم ومنعهم من مغادرة منازلهم خلال الأيام الثلاثة التي تسبق عيد الفصح ومنعهم من تولّي أي منصب سلطة على المسيحيين وحث السلطات العلمانية على معاقبة اليهود لعدم احترامهم للمسيح. وقد تضخم هذا الموقف الكنسي المتشدد في الوعي الشعبي، وهذا ما يتّضح في المذابح التي تعرض لها اليهود الأوروبيون في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. أودت مجازر Rintfleisch عام ١٢٩٨ بحياة نسبة كبيرة من أقلية صغيرة بالفعل. أُشير إلى عصابات القتل التي هاجمت المجتمعات اليهودية باسم Judenschächter ("الجزارين اليهود"). مات الآلاف. وقعت مجازر في Armleder بعد بضعة عقود حين تعهدت ميليشيا الفلاحين بإبادة يهود Alsace. ساروا من مدينة إلى أخرى وقتلوا أكثر من ألف شخص.^١

ثم بدءاً من عام ١٣٤٧، انتشر الطاعون النزفي في جميع أنحاء أوروبا وحمل آثاراً كارثية. أهلك أوروبا وخسرت ما يصل إلى نصف سكانها في غضون بضعة سنوات فقط. وأدت الوفيات الهائلة إلى نقص حاد في العمالة، مما أدى إلى زعزعة البنية الهرمية التقليدية لمجتمع العصور الوسطى، حيث كان اليهود يشغلون بالأصل وضعاً محفوفاً بالمخاطر. وأصبح العنف المعادي للسامية على المستوى الشعبي أكثر شراسة وشدة في أعقاب الوباء. لقد ارتبط اليهود منذ فترة طويلة بالطاعون، لكن هذا أصبح راسخاً في أيديولوجية معادية للسامية خلال القرن الرابع عشر عندما اتهموا بنشر الموت الأسود عمداً لتدمير العالم المسيحي.^٢ وقد ترددت شائعات بأنهم كانوا متحالفين مع "اليهود الحمر" الأسطوريين، وهم أمة يهودية تتميز بكونها حقيرة وآثمة ومحاربة، يعيشون خارج جبال القوقاز ويُعتقد أنهم متحالفون مع المسيح الدجال أو المسلمين في إسبانيا، الذين أعطوهم السم لتلويث إمدادات المياه المسيحية.^٣

1 Albert Winkler, "The Medieval Holocaust: The Approach of the Plague and the Destruction of Jews in Germany, 1348–1349," *Federation of East European Family History Societies* 13 (2005): p. 6–24.

٢ رُبط اليهود بالطاعون في مجمع طليطلة عام ٦٨١. وفي عام ١٣٢٠، اندلعت أعمال عنف معادية للسامية في فرنسا وأراغون فيما يسمى بحملة الراعي الصليبية، والتي مهدت الطريق لاتهام اليهود (بالتحالف مع المسلمين) بالتآمر مع مصابين بالجذام لتسميم إمدادات المياه.

Malcolm Barber, "Lepers, Jews and Moslems: The Plot to Overthrow Christendom in 1321," *History* 66, no. 216 (1981): p. 1–17.

3 Andrew Colin Gow, *The Red Jews: Antisemitism in the Apocalyptic Age, 1200–1600* (New

أدت هذه الاتهامات إلى اضطهاد عنيف خاصة في ألمانيا حيث أُحرق الآلاف حتى الموت. إليكم كيف يصف المؤرخ صموئيل كوهين Samuel Cohen رعب محرقة القرن الرابع عشر هذه:

ردّد الغالبية اتهامات اليهود بتسميم الأنهار والآبار، واعتبروها أنها حقائق مدروسة دون التشكيك في صحتها ودون أي احتجاج على عمليات الإعدام الجماعية للرجال والنساء والأطفال التي تلت ذلك... لكن بعض المؤرخين كانوا أكثر قسوة في إدانتهم لليهود باعتبارهم ناشري الطاعون. فبينما قاموا بإحصاء أعداد اليهود الذين أُبيدوا في مدينة تلو الأخرى، نقلوا الشائعات وأيدوها على أنها حقائق تاريخية. وبدلاً من تسجيل صرخات النساء والأطفال وهم يُلقون في النيران، شدد المؤرخون مثل "المؤرخ العالمي" لدير ألبرت في كولونيا على "الوسائل الفظيعة التي أراد اليهود من خلالها القضاء على العالم المسيحي بأكمله، مثل سموم الضفادع والعناكب الممزوجة بالزيت والجبن". مايكل دي ليون Michael de Leone، مؤرخ معاصر لمحرقة فورتسبورغ وكاتب أسقف المنطقة، وافق في قصيدتين على الاتهامات بأن اليهود سمّموا مجاري المياه، وبالتالي "استحق اليهود أن يُتلعوا في النيران"^١

واختار البعض قتل عائلاتهم وأنفسهم، أغلقوا على أنفسهم داخل منازلهم وأشعلوها. وآخرون ممن طُردوا ولم يُقتلوا، أو الذين حالفهم الحظ بالهروب، فروا شرقاً إلى ما يُعرف الآن باسم بولندا والمناطق المحيطة بها. لكن أكثر من ٧٠% من المجتمعات اليهودية عانت من عمليات إعدام جماعية، غالباً عن طريق الحرق، وطُمس بعضها تماماً.^٢ أصبح جزء كبير من ألمانيا ما سمّاه النازيون بعد سبعئة عام

York: E. J. Brill, 1994).

- 1 Samuel K. Cohn Jr., "The Black Death and the Burning of Jews," *Past and Present* 186 (2007): p. 16-17.
- 2 Nico Voigtländer and Hans-Joachim Voth, "Persecution Perpetuated: The Medieval Origins of Anti-Semitic Violence in Nazi Germany," *Quarterly Journal of Economics* 127, no. 3 (2012): p. 1339-1392.

مطهرة من اليهود (Judenrein).

من العرق إلى الإنسانية

كتب جوشوا تراختنبرغ Joshua Trachtenberg في كتابه *The Devil and the Jews* [الشيطان واليهود]: "إن أوضح انطباع يمكن الحصول عليه من إشارات القرون الوسطى إلى اليهود هو وجود كراهية هائلة وعميقة للغاية، شديدة لدرجة أنها تترك المرء يلهث محاولاً أن يفهم"¹. وفي القرن الثالث عشر تقريباً، ساء وضع اليهود. تفاقمت النظرة إليهم على أنهم حيوانات مفترسة شيطانية، مثل أكلة لحوم البشر ومصاصي الدماء وقتلة الأطفال. فكرة المؤامرة اليهودية الدولية التي بدأت في وقت الحملة الصليبية الأولى، عادت للظهور في تهمة تسميم الآبار في القرن الرابع عشر، مع إضافة المزيد من العناصر الشريرة والشنيعية إلى الصورة. كان أحد هذه الاعتقادات هو أن اليهود يضحون بالأطفال المسيحيين ويعذبونهم ويأكلون لحومهم، وهو خيال غريب تحول إلى "فرية الدم" الكانيبالية، وهي فكرة أن اليهود يختطفون الأطفال المسيحيين ويجففونهم من دمائهم التي يخلطونها مع عجينة الماتزوه من أجل إعداد وجبة عيد الفصح السنوية. كانت تهمة القتل الطقسيّ نسخة جديدة من التصوير القديم لليهود على أنهم قتلة المسيح. كان الصبي المسيحي المقتول في قصص فرية الدم نائباً عن المخلص المقتول (في الواقع، في بعض النسخ يُصلب الطفل)². وفي نسخة أخرى من الثيمة نفسها، اتهم اليهود بتعذيب أو تدنيس خبز القربان المقدس، غالباً عن طريق طعنه أو غليه.

يجب أن نفهم خطورة هذه التهمة في سياق معتقدات القرون الوسطى المتأخرة حول القربان المقدس. كان مجلس قصر Lateran الرابع قد كتب في القانون الكنسي أن جسد ودم يسوع المسيح "موجودان حقاً في السر المقدس على شكل الخبز والخمر؛ يتحول الخبز بقوة الله إلى الجسد، والخمر إلى الدم". كان يجب حماية

1 Trachtenberg, *Devil and the Jews*, p. 12.

2 Magda Teter, *Blood Libel: On the Trail of an Antisemitic Myth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020).

هذه المواد المقدسة من إساءة استخدام اليهود من خلال "حفظها في أماكن محمية كما ينبغي مزودةً بأقفال ومفاتيح، حتى لا يستطيع المتهورون والطائشون الوصول إليها واستخدامها لأغراض أئيمة وكفرية"¹. قيل إن كسرة كل رقاقة تحتوي على جسد المسيح بأكمله، وأصبحت الرقائق مشاريع التعبّد الديني. لذلك عندما اتهم المسيحيون اليهود بإيذاء هذا الشيء المقدس، كانوا يتهمونهم بارتكاب أعمال عنف جسدي ضد المسيح نفسه.

بمجرد عنصرة اليهود، جُرّدوا من إنسانيتهم وصاروا حيوانات دون بشرية ووحوشاً شيطانية. نسمع هذا على لسان بطرس المكرم الذي قال إن رفض اليهود اعتناق الديانة المسيحية يظهر أنهم حيوانات غير عاقلة دون بشرية، ونرى ذلك في التمثيلات الشيطانية لليهود في الفن الديني.² يصف لازار الانتقال المُهْلِك من تصوير اليهود على أنهم كائنات بشرية منحطة أخلاقياً إلى حيوانات دون بشرية على النحو التالي: "باعتبارهم خونة وقتلة وصرّافين ولصوصاً، ظل اليهود محتفظين ببعض الشبه بالهيئة البشرية... لكن وبمجرد ربط اليهود بالشیطان تعريفاً، لم يدخلوا المجال الخيالي للأجناس الوحشية الأسطورية فحسب، بل أصبحوا هم أنفسهم كائنات أسطورية. أدت أسطورة (mythicization) اليهود وشيظنتهم بالتالي إلى تجريدهم من إنسانيتهم. أصبحوا عندها ثعابين وأفاعي وعقارب وحيات قاتلة وماعزاً وخنازير وغرباناً ونسوراً وخفافيش وعقارب وكلاباً وغاقاً وضباعاً وابن آوى وهواماً، على سبيل المثال لا الحصر من بين النعوت الحيوانية الأكثر شيوعاً".

لكن تصوير اليهود على أنهم كائنات شبيهة بالحيوانات لم يكن سوى تمهيد لتصويرهم على أنهم حيوانات مفترسة وحشية. ويواصل لازار: "في المرحلة المقبلة... ازداد توسع نطاق التجريد المفرداتي (lexical) من الإنسانية. ومن بين

1 "The Canons of the Fourth Lateral Council," in *Internet Medieval Sourcebook*, ed. Paul Halsall, last modified January 20, 2021, <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>.

2 Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, trans. Irvn M. Resnick (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2013).

Debra Higgs Strickland, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

الوحوش الأسطورية الحيوانية العديدة، يوصف المانتيكور بأنه "وحش وُلد في جزر الهند. وله صفٌ ثلاثي من الأسنان تتقابل بالتناوب، ووجه رجل ذي عيون لامعة حمراء اللون وجسم أسد وذيل مثل إبرة العقرب، وصوت حادّ... يتوق إلى اللحم البشري بنهم شديد"^١. لم يعتقد مسيحيو العصور الوسطى أن اليهود كانوا حقاً كائنات مانتيكور، لكن تصويرهم كذلك لم يكن مجرد استعارة تفسّر الإثم اليهودي. كان القصد منه إيصال رسالة حول المكانة الأخلاقية والتمييزية لليهود، من خلال التعبير عن فكرة أن اليهود شيء مثل مانتيكور، ليسوا بشراً تماماً ولكنهم ليسوا أقل من البشر أيضاً. إنهم اندماج وحشي بين الإنسانية والدونية البشرية: وحشية وانحطاط ورعب.^٢

أجهزة التكاثّر

العملية التي تشكل وتكوّن الأيديولوجيات تشبه عملية الانتقاء الطبيعي. الأيديولوجيات أنظمة معتقدات تنتشر بين السكان لأنها تعزز مصالح مجموعة واحدة على حساب مصالح الآخرين. وتتماثل مثل الجينات والصفات المظهرية التي تتكاثر وترسخ من خلال الانتقاء الطبيعي، تترسخ المعتقدات الأيديولوجية وغالباً ما تكون شديدة المقاومة للتغيير. يُعرف ميل الأنماط الظاهرية للاستمرار في السلالة البيولوجية، حتى عندما لا تؤدي وظيفة معينة، بالجمود التطوري (phylogenetic inertia). ونظيرها الاجتماعي، وهو ميل المعتقدات الأيديولوجية إلى الاستمرار على مدى فترات طويلة من الزمن، أُشير إليه عبر مصطلح الجمود الأيديولوجي.

1 Lazar, "Lamb and the Scapegoat," p. 55-56

٢ بالإضافة إلى العديد من التصويرات لليهود يشربون دماء الأطفال المسيحيين المقتولين، نجد أيضاً صوراً لأكل لحوم البشر صراحةً. على سبيل المثال، التمثال الذي لا يزال قائماً في مدينة Berne يصور رجلاً يهودياً يلتهم طفلاً بجشع، والذي استغله لاحقاً بروبغندا الفاشيين الإيطاليين والنازيين.

David I. Kertzer and Gunnar Mokosh, "The Medieval in the Modern: Nazi And Italian Fascist Use of the Ritual Murder Charge," *Holocaust and Genocide Studies* 33, no. 2 (2019): p. 177-196

بالإمكان مراجعة المناقشة ذات الصلة في قسم "العبر الغريب" في الفصل الثاني.

يجب أن تتأسس الأيديولوجيات قبل أن تترسخ. ومثلما أشرت في الفصل التاسع، لا تصبح المعتقدات أيديولوجيات إلا إذا أُعيد إنتاجها (أُعيد إنتاجها "لمدة كافية من الوقت"¹ وفقاً لميليكان). ولكي يحدث هذا، يجب أن تتوفر بعض الوسائل من أجل إنتاجها ونسخها وتوزيعها واستهلاكها، وهذا يتطلب أجهزة النسخ المضمنة في المجتمع. السرعة التي تنتشر بها هذه التمثيلات ودقة اختراقها للمجتمع تعمدان جزئياً على وسائل الاستنساخ المتاحة لانتشارها.

تاريخ انتشار الأيديولوجية المعادية للسامية منذ القرن الثالث عشر وحتى الوقت الحاضر يقدم نظرة ثابتة للعلاقة بين الأيديولوجية ووسائل إعادة إنتاجها. كانت الأمية منتشرة على نطاق واسع خلال العصور الوسطى، وكان توفر المواد المكتوبة محدوداً للغاية حتى بالنسبة لمن يستطيعون القراءة. لم يكن يوهانس غوتنبرغ Johannes Gutenberg قد ساهم بعد في دخول عصر الاتصال الجماهيري مع اختراع الطباعة بالحروف المتحركة، وكانت الكتب باهظة الثمن ونادرة ومكتوبة في الغالب باللغة اللاتينية العلمية بدلاً من اللغة العامية، وفي متناول النخب فقط. ولهذا السبب، انتشرت التمثيلات المجردة لليهود من إنسانيتهم ببطء شديد وبصورة غير فعالة. إحدى الطرائق التي انتشرت بها كانت النقل الشفوي عن طريق الكلام العادي أو التعليم الديني، وأخرى كانت من خلال العروض المسرحية مثل مسرحيات الآلام (Passion Plays) التي تصور معاناة المسيح وإعدامه على يد حشد من اليهود الحاقدين. والطريقة الثالثة الفعالة للغاية لنشر البروباغندا المعادية للسامية كانت من خلال التمثيلات المرئية المتاحة للجمهور. وفي ما يتعلق بالأخيرة، تشير المؤرخة بيرجيت فايدل Birgit Weidl إلى أنه "لا يمكن الشك في الأهمية العامة للصور بالنسبة إلى سكان أوروبا في العصور الوسطى: أطلق برنهارد بلومنكرانز Bernhard Blumenkranz على جذران كنائس العصور الوسطى اسم 'الكتب المصورة الضخمة'، في حين أشار باحثون آخرون إلى تأثير الخطب على الجماهير الأمية، فقد علمتهم كيفية قراءة اللوحات والمنحوتات التي يجدونها داخل الكنيسة وخارجها،

1 Ruth G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984).

ووفق القول (المزعوم) للبابا غريغوريوس الكبير Pope Gregory في رسالة: 'الصورة درس للشعب'،^١.

أحد الدروس التي تعلمها الناس صورة "اليهودي الخنزير" (Judensau) المنتشرة في كل مكان والتي كانت ترين الكنائس والمباني العامة وحتى المنازل الخاصة.^٢ وصورت هذه النقوش اليهود وهم يلتهمون الحليب الذي يرضعونه من ضرع خنزيرة. وفي بعضها نجد أيضاً صورة لليهودي يضاجع الخنزير أو يأكل برازه أو يشرب بوله أو يحرق بمسقيمه أو يداعبه. وفي بعض الأحيان يحضر إبليس أيضاً. وأحياناً تكون الخنزيرة كثيراً (chimera) بجسد خنزير ورأس يهودي. ظهرت صورة "اليهودي الخنزير" خلال القرن الثالث عشر وأصبحت ميماً (meme) مشهوراً معادياً للسامية. وبحلول القرن السابع عشر، أصبحت موضوعاً شائعاً في الصحف والمنشورات، وغالباً ما كانا مصحوبة بالتعليق "تجرّع الحليب وتأكّل القذارة، هذا طبقك المفضل في النهاية" (sauff du die milch friß du den dreck, das ist doch euer bestes geschleck).^٣ كانت هذه الصور أكثر من مجرد معادلات بصرية للوصم اللفظي. كان القصد منها استحضار فكرة مألوفة مفادها أن اليهود ليسوا كائنات بشرية حقيقيين. يقول فايدل، الباحث الذي درس صورة "اليهودي الخنزير" على نطاق واسع، ما يلي: "صنّف اليهود على أنهم ينتمون إلى الخنازير، بوصفهم شكلاً مختلفاً ومنحطاً من الكائنات، باعتبارهم ذرية حيوان... وهكذا، تؤكد صورة 'اليهودي الخنزير' على 'الخاصية الغريبة' لليهود... مما كرّس بقوة فكرة بادية مفادها أن اليهود ببساطة 'فئة أخرى من الكائنات'، وشكل من أشكال الحياة غير البشرية".^٤ وبالمثل، تقول كلودين فابر فاساس Claudine Fabre-Vassas، الخبيرة في أيقونات الخنازير في العصور الوسطى، أن صور اليهودي-الخنزير لم تكن مجرد صور رمزية. كان هدفها الإشارة إلى لا

1 Birgit Weidl, "Laughing at the Beast: The Judensau: Anti-Jewish Propaganda and Humor from the Middle Ages to the Early Modern Period," in *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times*, ed. Albrecht Classen and Marilyn Sandidge (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), p. 325–364.

2 Shachar, *Judensau*.

3 Wiedl, "Laughing at the Beast," p. 345.

4 Wiedl, "Laughing at the Beast," p. 346.

إنسانية اليهود: ”إن فئة ‘الاستعارة الساخرة’ التي تصنف تحت مظلتها هذه التصويرات تبدو غير كافية لتفسير محتواها، فاجتماع اليهود والخنازير يبيّن أكثر بكثير من مجرد استعارة... تكشف التحولات عن ‘الطبيعة الحقيقية’ لليهود. لأن التشبيه لا يقتصر عند المظاهر... تكشف هذه المورفولوجيا عن هوية مخفية“^١.

وما تزال صورة ”اليهودي الخنزير“ قوية الحضور بعد ثمانية قرون من ظهورها، كما يصف فايدل:

في نحو عام ١٩٠٠، لعل زوار أحد المعارض في ساكسونيا قد صادفوا مسرحاً متنقلاً كان يقدم عروضاً هناك، وإذا بقوا في العرض التالي، فلعلهم حضروا العرض الترفيهي ببطولة دمية محفوظة الآن في المتحف البلدي في ميونيخ: الخنزير الذي، كلما سُحبت خيوطه، يتحول إلى ”اليهودي الجشع“ (Schacherjude)، الشخصية ”الكلاسيكية“ لليهودي الملتحي، ويحمل كل ملامح الوجه النمطية ويمد يده في لفطة ينبغي أن تعبّر عن فكرة المساومة وطلب المال. لا بد أن التحولات السريعة من خنزير إلى يهودي إلى خنزير، عن طريق آلية إمالة، قد تركت انطباعاً عميقاً على المتفرجين الذين رأوا الصورتين تجتمعان في صورة واحدة أمام أعينهم. اليهودي في حد ذاته يساوي الخنزير، مما يجعله بالكاد بشرياً، إن كان كذلك على الإطلاق.^٢

بعد عقود من الزمن، في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، سارت العصابات اليمينية في الشوارع الألمانية احتجاجاً على حقيقة أن وزير الخارجية فالتر راتيناو Walther Rathenau كان يهودياً، وهتفوا: ”اقتلوا والتر راتيناو اليهودي الخنزير الملعون“ (Knallt ab de Walter Rathenau, die gottverdammte Judensau) ولم تكن هذه كلمات فارغة. في صيف عام ١٩٢٢، نصبت وحدة إرهابية كميناً لراتناو

1 Claudine Fabre-Vassas, *The Singular Beast: Jews, Christians, and the Pig*, trans. Carol Volk (New York: Columbia University Press, 1997), p. 101.

2 Wiedl, "Laughing at the Beast," p. 325.

على طريق ريفي انهالت عليه بوابل من الرصاص.

عاش اليهود في عهد الرايخ الثالث، وكثيراً ما ظهرُوا في البروباغندا النازية. في أحد الرسوم الكاريكاتورية المنشورة في صحيفة *Der Stürmer* النازية في عام ١٩٣٤، صُوِّرَ المثقفون اليهود البارزون ألبرت أينشتاين Albert Einstein وماغنوس هيرشفيلد Magnus Hirschfeld وألفريد كير Alfred Kerr وتوماس مان Thomas Mann وإريك ماريا ريمارك Erich Maria Remarque وهم يرضعون الحليب من خنزيرة، مع تعليق توضيحي يقول "على الرغم من أن الخنزيرة قد ماتت، ولم تهلك خنازيرها بعد".^١ ومع تزايد الإرهاب النازي، كُتِبَ "اليهودي الخنزير" على نوافذ الشركات اليهودية. وتستمر صورة "اليهودي الخنزير" في حركات النازيين الجدد اليوم. في عام ٢٠١٨، خلال أسبوع من المظاهرات اليمينية المتطرفة في مدينة Chemnitz الألمانية، حطمت عصابة من النازيين واجهة أحد مطاعم الكوشر، وهو يصرخ في وجه المالك اليهودي: "اخرج من ألمانيا، أيها 'اليهودي الخنزير'!"^٢

توضّح استمرارية صورة "اليهودي الخنزير" قوة البقاء غير العادية للصور الأيديولوجية. لكن صورة "اليهودي الخنزير" ليست فريدة من نوعها في هذا الصدد، فقد استمرت العديد من الصور المعادية للسامية في العصور الوسطى حتى القرن العشرين وما بعده.

لقد بثّت الأيديولوجية العنصرية النازية حياة جديدة في تمثيلات اليهود في العصور الوسطى. لقد كانت الأرضية مهياً تهيئة مناسبة من قبل من خلال تصاعد النزعة القومية الإثنية الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر. هذه السلالة من معاداة السامية السياسية التي تبلورت في ذلك الوقت تضمنت نسخة علمانية من صورة اليهودي الشيطاني. وفي حين كان يُنظر إلى اليهود في العصور الوسطى على أنهم

1 Martina Pluda, *Animal Law in the Third Reich* (Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2019), p. 82.

2 Lucy S. Dawidowicz, *The War against the Jews, 1933–1945* (New York: Bantam, 1986); Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History* (New York: Hill and Wang, 2000); Julius H. Schoeps, *Bilder der Judenfeindschaft: Antisemitismus, Vorurteile und Mythen* (Augsburg: Bechtermünz, 1999); Oliver Moody, " 'Judensau' Shout in Anti-Semitic Attack," *The Times*, September 10, 2018.

معارضون للمسيحية، فقد اعتُبروا في القرن التاسع عشر أعداء للجنس الألماني. لكن لم يكتسب هذا النوع من معاداة السامية جاذبيةً سياسية حقيقية إلا بعد الحرب العالمية الأولى. يقول المؤرخ بيتر بولزر Peter Pulzer: "إن الاختلاف الرئيسي بين معاداة السامية السياسية في فترة ما بعد الحرب وما قبلها لا يكمن في محتواها، بل في نجاحها". ويتابع بولزر: "طُرأت بعض التغييرات في الشدة وزيادة عامة في اللهجة وانعدام الضمير وقبول متزايد للعنف الجسدي، ولكن يتعين على المرء أن يقطع شوطاً طويلاً في تصفّح الأدبيات المعادية للسامية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين لاكتشاف فكرة لم تكن قد استخدمت بالفعل قبل عام ١٩١٤... ما نحتاج إلى استيعابه إذاً هو ما تغير في البيئة السياسية والاجتماعية التي حولت هذيان الطوائف الغامضة إلى نبوءات كبرى"^١.

عودة ظهور الاستعارات العنصرية والمجرّدة للإنسانية القديمة واستخدامها سلاحاً غدّتها سلسلة من الكوارث، الهزيمة في الحرب العالمية الأولى والإذلال الذي تعرضت له معاهدة فرساي وجائحة الأنفلونزا عام ١٩١٨ والهشاشة السياسية في عصر فايمار. واقرن ذلك بالقلق الناجم عن تصاعد الليبرالية والعلمنة. جلبت فترة ما بعد الحرب "زيادة في التفوق الحضري في السياسة، والطليعية في الفنون وتحركية البنية الاجتماعية... ومثل أي انبثاق آخر للحدث، كان ذلك لعنة في نظر اليمين". وقد ساهمت هذه الظروف في تطرف كثير من اليمينيين الذين فقدوا الثقة في قدرة التيار المحافظ على وقف التعديات على القيم الألمانية التقليدية والذين استاءوا من زوال النظام الاجتماعي القديم. هؤلاء "المتطرفون اليمينيون" في معظمهم "جندهم الأشخاص الذين تعرض وضعهم الاجتماعي والاقتصادي إما للتدمير أو التهديد بالخراب... 'الهائمون في الفراغ'".^٢ ما أصبح لاحقاً الحزب النازي بدأ واحداً من بين العديد من هذه الجماعات المتطرفة الصغيرة، وفي البيئة الاجتماعية المتقلبة لفايمار في ألمانيا، أشعلت البروباغندا الخاصة بهم معتقدات قديمة معادية للسامية مثل عود كبريت جاف.

1 Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), p. 292.

2 Pulzer, *Rise of Political Anti-Semitism*, p. 319, 296.

الثبات الموضوعي

الانتصار الانتخابي الذي حققه الاشتراكيون الوطنيون في عام ١٩٣٠ وصعود هتلر اللاحق إلى السلطة كانا إيذاناً ببدء حقبة جديدة من تجريد اليهود من إنسانيتهم. شيطان القرون الوسطى، قاتل المسيح، وُلد من جديد باسم ”دون البشري“ (Untermensch)، العدو دون البشري للحضارة الألمانية. وعلى الرغم من أنه لم يعد يوصف بمصطلحات دينية أو خارقة للطبيعة، ظلّ مفهوم اليهودي في القرن الرابع عشر دون تغيير جوهرى في الأيديولوجية النازية: فقد تجسد اليهود الحمر الأسطوريون في الشيوعيين، واستُبدل علم الآخرة (eschatology) المسيحيّ برؤية علمانية لحرب نهاية العالم بين الأعراق. ولعل أبرز هذه المواضيع كانت فكرة وجود مؤامرة يهودية دولية. يكتب المؤرخ نورمان كوهن Norman Cohn عن أوروبا في القرن الثاني عشر أنه ”مهما بدا الأفراد اليهود عاجزين، فإن اليهود يملكون قوى لا حدود لها للشر. وفي ذلك الوقت، كان يدور حديث عن حكومة يهودية سرية، مجلس من الحاخامات مقره في إسبانيا الإسلامية كان من المفترض أن يدير حرباً سرية ضد العالم المسيحي“^١. هذه الخيالات المؤامراتية عادت للظهور مع بداية القرن العشرين في بروتوكولات حكماء صهيون سيئة السمعة، والتي وجدت موطناً لها في الشريعة الاشتراكية القومية. كتب كوهن: ”كان يُنظر إلى المؤامرة اليهودية العالمية على أنها نتاج لقوة تدميرية لا يمكن القضاء عليها، وإرادة الشر التي كان يُعتقد أنها فطرية في كل يهودي. كانوا سلالة غريبة من الكائنات دون البشرية الخبيثة المنحطة، التي تعمل متآمرةً لتدمير أبناء النور، أي ’العرق’ الآري، أو الألماني“^٢. حذّر المنظر النازيّ المؤثر ألفرد روزنبرغ Alfred Rosenberg من أن اليهود يشكلون تهديداً وجودياً للشعب الألماني. كانت كتاباته مليئة بصور شيطانية وإشارات إلى معركة مروعة بين قوى الظلام والنور والمادية اليهودية مقابل الروحانية الألمانية والتلوّث اليهودي مقابل النقاء الآري.^٣ جمع غوبلز بين موضوعات اليهود باعتبارهم

1 Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and The Protocols of the Elders of Zion* (London: Serif, 1998), p. 15.

2 Cohn, *Warrant for Genocide*, p. 197.

3 Alfred Rosenberg, *Die Protokolle der Weisen von Zion und die jüdische Weltpolitik*, cited

شيطانيين وأعداء للشعب الألماني في كوكتيل خطابي مرعب في مسيرة Nuremburg عام ١٩٣٧: "يجب على أوروبا أن ترى وتذكر الخطر... ويجب أن نشير بلا خوف إلى اليهودي باعتباره الملهم والمنشئ، هو الذي يستفيد من هذه الكوارث القاتلة... انظروا، هذا عدو العالم ومدمر الحضارات والطفيلي بين الشعوب وابن الفوضى وتجسيد الشر ومنشأ العفن والشيطان الذي يقود البشرية إلى الانحطاط".^١

يصف راندال بيتويرك Randall Bytwerk تصوير الشخصية الشيطانية لليهود في مجلة *Der Stürmer* مشيراً إلى أن محررها، يوليوس شترايخر Julius Streicher: "قدّمهم على أنهم مخلوقات شريرة إلى درجة تمنع السماح لهم بالوجود بين الخلائق الطبيعية". يتابع بايتويرك،

وكما حارب الله الشيطان في العوالم السماوية، كذلك على الأرض انضم حلفاؤهم إلى المعركة... لكونهم العدو الأبدى، كان اليهود بحاجة إلى مساعدة خارجية، وتلك المساعدة كان يجب أن تكون شيطانية. ولم تكن الطبيعة الدقيقة للعلاقة بين الشيطان واليهود واضحة تماماً. مقالة عام ١٩٣٥ موقّعة باسم شترايخر Streicher بعنوان "الشيطان"، قالت إن المعركة ضد اليهود يجب أن تستمر نظراً إلى أن استيلاء النازيين على السلطة قد أضرّ بالقضية اليهودية لكنه لم يدمرها. في العام نفسه كتب إرنست هايمر Ernst Heimer "لليهودي شيطان في دمه".^٢

من المهم أن نفهم أن الإشارات إلى الطبيعة الشيطانية لليهود لم يُقصد بها حصرًا أن تكون تعبيرات كلامية، كما يواصل بيتويرك كلامه: "انفجر المنطاد Hindenberg في نيو جيرسي عام ١٩٣٧. في الصورة الكلاسيكية للكارثة، ظن قارئ صحيفة *Stürmer*

in Norman Cohn, *Warrant for Genocide*, p. 217; Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trans. Ralph Mannheim (London: Pimlico, 1994), p. 294. Felicity Rash, *The Language of Violence: Adolf Hitler's Mein Kampf* (New York: Peter Land, 2006).

1 Joseph Goebbels cited in Cohn, *Warrant for Genocide*, p. 225.

2 Randall L. Bytwerk, *Julius Streicher: Nazi Editor of the Notorious Nazi Newspaper Der Stürmer* (New York: Cooper Square Press, 2001), p. 106–107.

أنه رأى رسماً لوجه يهودي في الدخان، ووافقت ' Stürmer: لقد أظهرت الطبيعة هنا بوضوح وبدقة مطلقة الشيطان في شكل إنساني'. وكان مقال رئيسي آخر بعنوان 'النور ضد الظلام: النضال الألماني من أجل الحرية ضد الشيطان العالمي'. الشيطان العالمي كان بالطبع اليهودي^١.

شمل الاستيلاء النازي على معتقدات العصور الوسطى تهمة القتل الشعائري، ولم يكن هذا جديداً. كانت فرية الدم حية إلى حد كبير خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (أكثر من مئة اتهام من هذا القبيل في أوروبا الوسطى والشرقية بين عام ١٨٨٠ والحرب العالمية الأولى، وهو عدد أكبر بكثير مما كان بين القرنين الثاني عشر والثامن عشر، وبعضها عُرض على المحاكم).^٢ روج شترايخر للرواية الخيالية التي ظهرت منذ عشرينيات القرن العشرين وبقية، والتي تقول إن اليهود يقتلون المسيحيين في طقوسهم. في عام ١٩٣٤ نشر عدداً خاصاً من صحيفة *Der Stürmer* مخصصاً لها. ويمضي إحدى المقالات من العدد الخاص، بعد وصف اليهود بأنهم "مجرمون وقتلة وشياطين في صورة بشر"، ليقول إنهم "متهمون باستدراج الأطفال والكبار المسيحيين بذبحهم واستنزاف دمائهم... واستخدامها في ممارسة السحر الخرافي. ومتهمون بتعذيب ضحاياهم وخاصة الأطفال وأثناء التعذيب... كانوا يلقون التعاويذ على الأغيار".^٣ عثم هتلر على قضية القتل الشعائري في صحيفة *Der Stürmer* بعد احتجاج دولي. لكن هذا أيضاً كان بمثابة تغذية للطاحونة الأيديولوجية. وأعلن شترايخر أن الإدانة الدولية كانت دليلاً على تفشي التأثير الشرير الدولي لليهود، وأن اليهود لن يتوانوا عن منع العالم من معرفة الحقيقة حول ممارساتهم الدموية المروعة، وهي الحقيقة التي كانت صحيفة *Der Stürmer* مصممة على الكشف عنها بجسارة.^٤

1 Bytwerk, *Julius Streicher*, p. 107.

2 Hillel Kieval, "Representation and Knowledge in Medieval and Modern Accounts of Jewish Ritual Murder," *Jewish Social Studies* 1, no. 1 (1994-95): p. 52-72.

3 Bytwerk, *Julius Streicher*, p. 209.

كنيسة الحملة الصليبية المسيحية الجديدة المؤمنة بتفوق العرق الأبيض ومقرها لوزيانا أعادت طباعة العدد الخاص عام ١٩٧٦.

4 David Biale, *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians* (Berkeley: University of California Press, 2008).

كما لعب عنصر مصاصي الدماء في طقوس القتل دوراً مجازياً مهماً في الخطاب النازي. يصف هتلر اليهود مراراً وتكراراً بأنهم مخلوقات ماصة للدماء في كتابه *Mein Kampf* [كفاحي] وغالباً ما يشير إلى اليهود الذين يستنزفون دماء الشعب الألماني، وحذا حذوه كتأب نازيون آخرون. على سبيل المثال، جاء في توجيه عام ١٩٤١ الصادر عن مكتب العمل المعادي للسامية التابع لوزارة البروباغندا في برلين أن "اليهود في الولايات المتحدة يسيطرون على السلطة بمساعدة الحكومة اليهودية ويستنزفون الشعب الأبيض ويضطهدونه... سكان الولايات المتحدة الأميركية غير اليهود يواجهون الإبادة على يد اليهود" (التأكيد مضاف).^١ وكان ذلك مرتبطاً بالادعاء الذي روج له بعض الأكاديميين النازيين (على سبيل المثال، المؤرخ يوهان فون ليرز (Johann von Leers) بأن اليهود ينظرون إلى الأغيار على أنهم حيوانات دون بشرية، وبالتالي لا يترددون في استخدامهم في الطقوس التي تدعو إلى قتل الحيوانات. اعتمد المنظر السياسي كارل شميت Carl Schmitt على صور طقوس القتل وأكل لحوم البشر عندما كتب في مقالة نشرت عام ١٩٣٨ يناقش فيها كتاب توماس هوبز *Leviathan* [اللفيathan]: "يقف اليهود متفرجين ويشاهدون كيف تقتل شعوب العالم بعضها بعضاً. إن هذه الذبح والمذبحة الشعائرية، المتبادلة بالنسبة لهم حلال و'كوشر'، ولذلك فهم يأكلون لحوم الشعوب المذبوحة ويعيشون بها".^٢

كذلك، احتل ادعاء القرن الثالث عشر بأن اليهود هم مصدر الوباء مكانة بارزة في الخطاب النازي. الإشارة التي ذكرها غوبلز في خطابه عام ١٩٣٧ الذي اقتُبست منه بالفعل كانت مجرد واحدة من الأوصاف العديدة لليهود الذين يدسّون السم. مما يذكر باعتقادات العصور الوسطى التي تقول إن اليهود ينشرون الطاعون النزفي عن طريق تسميم إمدادات المياه. والصورة الملازمة لليهودي بوصفه مصدراً للعدوى القاتلة

1 Jeffrey Herf, *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), p. 87.

2 Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

من أجل مناقشة لفون ليرز وشميدت وغيرهما في هذا الصدد:

Biale, *Blood and Belief*, chap. 4.

كانت عنصراً رئيسياً في البروباغندا النازية. ووفقاً لملاحظة فيليسيستي راش Felicity Rash في دراسة للبنية الخطائية لكتاب كفاحي، فإن "اليهود، وبدرجة أقل الماركسيين والمجموعات الأخرى التي كان هتلر يحتقرها، كانوا يُصَوِّرون على أنهم أمراض تشبه الأوبئة (آفات وطاعون وتلوث وجائحة) والتي قد تصيب الدولة الألمانية وشعبها. كان هتلر مهووساً بالخوف من أن يكون الشعب الألماني مريضاً ويحتاج إلى علاج. وفي أحد المقاطع، يتهم السينما والمسرح والصحافة، التي يفترض أنها تحت السيطرة اليهودية، بنقل العدوى إلى الشعب الألماني... "كان هذا وباءً، والوباء الروحي، أسوأ من الموت الأسود في العصور القديمة، وكان الناس يلتقطون العدوى"^١.

لقد أدى الربط القديم بين اليهود والطاعون إلى ارتباطهم بالكائنات الحية التي تحمل المرض. يعد التعليق في مقالة نشرت عام ١٩٣٨ في مجلة *Der Stürmer* أمراً نموذجياً. وجاء في البيان: "لا يمكن التهاون مع البكتيريا والحشرات والآفات. لأسباب النظافة والصحة يجب علينا أن نجعلهم غير مؤذنين بقتلهم"^٢. تم توضيح هذه النقطة بشكل أكثر بيانية في مقطع مشهور من فيلم البروباغندا لعام ١٩٤٠ *The Eternal Jew* [اليهودي الأبدي] الذي يُظهر الجرذان وهي تندفق عبر الأقبية والمجاري بينما ينغم الراوي: "حيثما تظهر الفئران، تنشر الأمراض وتحمل الإبادة إلى الأرض. إنها مأكرة وجبانة وقاسية، وتسافر في مجموعات كبيرة، تماماً مثلما ينقل اليهود العدوى إلى أعراق العالم"^٣.

الثبات الجغرافي

كذلك، استمرت معاداة السامية القاتلة جغرافياً. في دراسة رائعة، يتبع الاقتصاديان

1 Rash, *Language of Violence*, p. 130.

2 Louis W. Bondy, *Racketeers of Hatred: Julius Streicher and the Jew-Baiters' International* (London: N. Wolsey, 1946), p. 61.

3 *Der ewige Jude (The Eternal Jew)*.

يمكن الاطلاع على الموقع التذكاري للحرب الأسترالية:

<https://www.awm.gov.au/collection/F03328/>.

نيكو فويغتليندر Nico Voigtländer وهانز يواكيم فوث Hans-Joachim Voth الاستمرارية بين المذابح التي وقعت في الأراضي الألمانية أثناء الطاعون الأسود وخلال الاضطهادات النازية في القرن العشرين. على الرغم من أن عدداً كبيراً جداً من المجتمعات اليهودية الألمانية تعرّضت للمجازر خلال القرن الرابع عشر، نجح بعضها تماماً. وكان هؤلاء الآخرون غالباً أعضاء في الرابطة الهانزية (Hanseatic League)، وهي مجموعة من مدن شمال ألمانيا التي اتّحدت لحماية ودعم مصالحها التجارية الجماعية. وجد فويغتليندر وفوث أن البلدات والمدن التي تعرّض فيها اليهود لأكبر قدر من الاضطهاد خلال القرن الرابع عشر كانت في كثير من الأحيان الأماكن نفسها التي، بعد ما يقرب من سبعة عشر عاماً، سادت فيها مشاعر قوية معادية للسامية وأعمال الاضطهاد خلال نظام هتلر (وكذلك الأماكن التي حدثت فيها الاضطهادات السابقة، وحيث كانت صور "اليهودي الخنزير" تُعرض على المباني، وحيث وقعت أعمال الشغب التي حملت اسم تمردات "هيب هيب"^١ في أوائل القرن التاسع عشر، وهي أعمال شغب أثارها احتمال منح اليهود حقوق المواطنة الكاملة). وخلص الباحثون إلى أن "النواحي التي أحرقت يهودها في الفترة من ١٣٤٨ إلى ١٣٥٠ أظهرت مستويات أعلى بشكل ملحوظ من معاداة السامية في فترة ما بين الحربين العالميتين: في العشرينيات من القرن الماضي، كان احتمال الهجمات على اليهود أكثر بـ ستة أضعاف في البلدات والمدن التي شهدت مذابح الموت الأسود؛ وكانت حصة الحزب النازي من الأصوات عام ١٩٢٨ - عندما كان تركيزه على معاداة اليهود شديداً - أعلى بمقدار ١,٥ مرة؛ وكانت رسائل القراء إلى صحيفة نازية معادية للسامية بشدة (صحيفة *Der Stürmer*) أكثر تواتراً؛ وكانت الهجمات على المعابد اليهودية خلال "ليلة الزجاج المكسور" (Reichs-kristallnacht) في عام ١٩٣٨ أكثر شيوعاً؛ وتم ترحيل نسبة أعلى من اليهود في عهد النازيين"^٢.

في هذه النواحي هرب اليهود الذين لم يُقتلوا في مذابح الطاعون في العصور

١ "هيب هيب" كانت الصيحة التي تقصّد بها الجناة الحطّ من اليهود، والغالب أنها مرتبطة بهتاف الرعاة الألمان لحبواناتهم، ويُقال أيضاً إنها مرتبطة بهتاف للصليبيين "Hierosolyma est Perdita" الذي يعني "ضاعت القدس". (م.)

الوسطى، وبحلول عام ١٥٥٠ طُرد معظم اليهود المتبقين، ولم يبدؤوا في العودة إلا في القرن الثامن عشر. ومع ذلك، على الرغم من غياب اليهود لفترة طويلة عن هذه الأماكن، فالمواقف المهينة تجاههم استمرت عبر القرون.^١

القصة التي رويتها عن استمرارية المعتقدات المجردة من الإنسانية والمعادية للسامية من الممكن أن تُروى عن العديد من الأيديولوجيات الأخرى التي تجرد الإنسان من إنسانيته. وكان من الممكن سرد قصة مماثلة عن الأميركيين الإفريقيين والغجر والأميركيين الأصليين والعديد من السكان المضطهدين الآخرين. يشير هذا إلى حقيقة مزعجة للغاية حول الأيديولوجيات عموماً والأيديولوجيات المجردة من الإنسانية على وجه الخصوص. فهي تميل إلى الاستمرار بمجرد إنشائها. وتستحكم في أساليب الحياة، مما يجعل إزاحتها أو تعطيلها مسألة صعبة. وحتى في الحالات التي يبدو فيها أن الأيديولوجية المجردة للإنسانية قد أبطلت، فإن التغيرات في البيئة الاجتماعية والسياسية وإنتاج البروباغندا المجردة من الإنسانية يمكن أن تعيد تفعيلها، والنتائج مدمرة في بعض الأحيان.

1 Bernard Glassman, *Anti-Semitic Stereotypes without Jews: Images of the Jews in England, 1290-1700* (Detroit: Wayne State University Press, 1975).

الفصل الحادي عشر

الازدواجية

أكتب هذه الكلمات وأنا جالسٌ على الشرفة المطل على فدانين من الغابات خلف منزلي في نيو إنغلاند. استقر صقران وسيمان بذيلين أحمرين على شجرة عالية، وبين الحين والآخر أرى أحدهما ينقض ليلتقط بعض النديبات سيئة الحظ في مخالبه، سنجاب أو صيْدَن أو فأر، يحمله إلى مجثمه، ويمزق المخلوق الذي لا يزال على قيد الحياة إلى أشلاء ويأكل لحمه. بالقرب مني أرى يعاسيب ترفرف فوق الفناء. إنه مشهد جميل ولكنني أعرف أن هذه البهلوانات الجوية حيوانات مفترسة شرسة وآلات قتل صغيرة تطوف لتلتهم البعوض والحشرات الأخرى. والعديد من البعوض الذي تأكله يعاسيب يكون مثقلةً بالدم الذي مصّته من الغزلان التي تجوب الغابة. وعلى مسافة أقرب، أرى فريقاً من النمل الصغير يسحب يرقة تتلوى عبر ألواح الأرضيّة بجوار قدمي. سيحملها النمل إلى وكره ويأكلها حية.

العالم الطبيعي ليس متناغماً على الإطلاق. هذا رائع وفظيع، مكان تتغذى فيه الحياة على الحياة باستمرار. تعتمد العديد من الحيوانات على لحوم غيرها وحتى الحيوانات العاشبة اللطيفة تقطع أو صال النباتات وتلتهمها. إذا تمكنت النباتات من الصراخ، سيعبّر صراخها عن آلامها المبرحة. أقامت بعض المخلوقات علاقات تعاونية مع فرائسها. أكلة الفاكهة يُكافؤون بالسرعات الحرارية مقابل مهمة نشر البذور. لكن بالنسبة لمعظم بقية المخلوقات، وجودها يستلزم الدمار أو الاستغلال. ولهذا السبب

وصف آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer الطبيعة بأنها "ملعب للكائنات المعذبة والمفجوعة التي لا تتعنى إلا بالتهام بعضها بعضاً، حيث كل حيوان شرير بمثابة قبر حي لآلاف الآخرين، الذين لا يستمرون في الوجود إلا من خلال التهام بعضهم بعضاً... سلسلة من الميتات الأليمة". أو وفقاً لقول فيليب كيتشر Philip Kitcher البليغ: "المعاناة ليست عرضية في الحياة إنما جزء من نص السيناريو".¹ العنف شرط للحياة.

الإنسان العاقل غير مُستثنى من هذا النمط. منذ عصور ما قبل التاريخ السحيقة فصاعداً، نسلب حياة كائنات حية أخرى من أجل الغذاء والحماية، ومواد مثل جلود الحيوانات والألياف النباتية للملابس والخشب، والقرون والعظام لأدوات الأزياء والحلي، وفي نهاية المطاف من أجل الترفيه، وقد قمنا بذبحهم في الطقوس لإرضاء عطش آلهتنا للدماء. بالإضافة إلى كل القتل، استغل البشر فيزيولوجيا الحيوانات غير البشرية وقوتها العضلية لآلاف السنين، مستخدمين الماشية لتكون مؤونة متحركة ومنتجات للبيض والحليب وأدوات لجرّ المحراث ووسائل النقل.

لم يكن بوسعنا أن ننجح دون ممارسة العنف ضد الكائنات الحية الأخرى. ولكن من الصحيح أيضاً أننا لم نكن لنتمكن من العيش بوصفنا حيوانات اجتماعية دون وجود قيود قوية على العنف ضد أبناء جنسنا. بالنسبة إلى معظم الحيوانات الاجتماعية، لا يمثل تحقيق التوازن الصحيح بين العنف وضبط النفس مشكلة لأن التطور قد وهبها مجموعة من الغرائز للتحكم في ذلك. الشمبانزي مُصمّم حتى لا يقتل أفراداً آخرين من مجموعته، بل يستمتع بلحم قردة الكوليس التي يصطادها. وليس عليها أن تتساءل - بل إنها غير قادرة على التساؤل - عما إذا كان يجوز إزهاق حياة الآخرين. إنها ببساطة تتبع سنن الطبيعة. لكننا نحن بوصفنا الإنسان العاقل مختلفون. نحن لسنا مقيدين بالغريزة مثل أقرب أقربائنا من الرئيسيات، كما أننا نتمتع بمرونة سلوكية أكبر بكثير من المتاح للحيوانات الأخرى. علينا أن نتخذ خيارات وأن نكون مدفوعين للبحث عن أسباب لتسويق ما نختاره.

1 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 1, trans. E. F. J. Payne (New York: Dover, 1969), 481; Philip S. Kitcher, "Experimental Animals," *Philosophy and Public Affairs* 43, no. 4 (2015): p. 289.

في مرحلة ما من رحلة جنسنا البشري عبر الزمن، واجه أسلافنا معضلة متمثلة في سؤال لماذا يُسمح بقتل بعض الكائنات الحية دون غيرها. كانوا بحاجة إلى عقلنة القصة وإلى تفسير مهما كان أسطورياً للقواعد المحيطة بفعل القتل. إحدى هذه القصص، الموجودة بين بعض ثقافات الجامعين (foraging) اليوم ولعلها كانت شائعة في ماضيها الذي كان يعتمد على الصيد والجمع في عصور ما قبل التاريخ، هي أن ما يربط بين الصيادين من البشر وفرائسهم علاقة تعاونية. تمنح الحيوانات نفسها للصيادين لأنها تريد أن تُقتل. وبالتالي فإن قتل الحيوان يحقق رغباته لأن الحيوان هو الذي يمنح حياته بدلاً من أن يسلبها الصياد.¹ كتب عالم الدراسات الدينية غراهام هارفي Graham Harvey:

في بعض الأماكن، يتمثل أحد أدوار الشامان ووظائفه في إقناع الحيوانات بالسماح للصيادين بالعثور عليهم والتخلي عن حياتهم من أجل خير البشر. أي أن الشامان يقنع الحيوانات والبشر بأن الصيد والتعرض للصيد مسألة قربانية. الموت أمر مستهجن وغالباً ما يكون بلا معنى لكن القربان مقدس ومتسام وأرفع من الحياة. لذلك قد يتعلم الشامان كيفية العثور على ما يخفى عن البشر الآخرين: العثور على الحيوانات عن بعد. بمجرد معرفة مكان وجود الحيوانات المناسبة، يحاول الشامان في كثير من الأحيان إقناع الفريسة المحتملة بمقابلة الصيادين والاستسلام. تُقدّم أشكال الاحترام اللائقة ثقافياً، ويُقطع وعدٌ بمزيد من أعمال الاحترام بعد الموت.²

- 1 T. J. Kasperbauer, *Subhuman: The Moral Psychology of Human Attitudes to Animals* (New York: Oxford University Press, 2018); Robert A. Brightman, *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships* (Los Angeles: University of California Press, 1993); Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World* (London: G. Hurst, 2017); John Knight, "The Anonymity of the Hunt: A Critique of Hunting as Sharing," *Current Anthropology* 53 (2012): p. 334-355.

مثال الطقوس من كتاب:

from Kent Flannery and Joyce Marcus, *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

- 2 Harvey, *Animism*, p. 145

وفي بعض الحالات، تواصل أرواح الحيوانات المقتولة وجودها في الحياة الآخرة ويجب استرضائها. وفي حالات أخرى، تتجسد من جديد لتصبح حيوانات أخرى في دورة لا تنتهي من الموت والبعث.

بالطبع، يعرف كل صياد حقاً أن الحيوانات تحاول تجنب التعرض للقتل ويرعبها أولئك الذين يسعون إلى قتلها. وكل صياد يعلم أن الحيوان الذي يطعن الرمح جنبه يتعذب قبل أن يموت. فكرة أن الحيوانات تمنح نفسها فريسةً فكرةً أيديولوجية من أجل شرعة قتلها. إنه نظام عقائدي وظيفته إفادة جماعة واحدة، أي المجتمعات البشرية في هذه الحالة، وعلى حساب جماعة أخرى، وفي هذه الحالة، الحيوانات غير البشرية التي يقتلونها ويستغلونها. على الرغم من أن هذا قد يبدو غريباً، مثل هذه المعتقدات وظيفتها قمع الحيوانات. قد يبدو مصطلح "القمع" غير ملائم لوصف علاقتنا مع الكائنات غير البشرية. بالتأكيد، قد يعتقد القراء أنه مصطلح يجب أن ينطبق فقط على علاقتنا مع الكائنات البشرية الأخرى. لكن طريقة التفكير هذه تنم عن التزام بالإطار الهرمي الذي وصفته في الفصل التاسع. الحدس القائل بأن البشر وحدهم هم الذين يمكن قمعهم يركز على تحيز شديد وربما - لا مفر منه - مفاده أن البشر يحتلون مرتبة أعلى في النظام الكوني من الكائنات الحية الأخرى.

في مرحلة ما، ربما مع ظهور التدجين والزراعة والمجتمعات الطبقية اجتماعياً، ظهرت أيديولوجية مختلفة للقتل أثبتت أنها قوية جداً، قوية إلى درجة أنها ترافقنا حتى اليوم. قدمت فكرة التسلسل الهرمي الطبيعي حلاً أنيقاً لمشكلة العنف بين الأنواع. أصبحت شرعية ممارسة العنف ضد الكائنات الحية الأخرى وظيفاً من وظائف رتبة في سلسلة الوجود العظمى. يجوز قتل الأطباء وأكلها لأنها أقل من البشر لكن قتل وأكل أفراد المجتمع غير مسموح به. تمثل سلسلة الوجود العظمى أيديولوجية مثل فكرة أن الحيوانات تمنح نفسها فريسةً. إنه نظام عقائدي أُنتج ويُعاد إنتاجه لأنه يضمن ممارسات تعمل عملاً ممنهجاً لصالح البشر من خلال شرعة العنف ضد الكائنات الحية الأخرى.

وهذا، برأيي، هو السبب وراء انتشار فكرة سلسلة الوجود العظمى على نطاق واسع والسبب وراء قبضتها المحكّمة على الخيال البشري. تتغذى الحياة على الحياة،

وفكرة التسلسل الهرمي للطبيعة أداة لشرعنة أعمال العنف التي نعتد عليها حتى نزهده ونبقى.

الاجتماعية الفائقة

نحن حيوانات اجتماعية للغاية. ما من رئيسيات أخرى - ما من ثدييات أخرى حقاً - تضاهي المستوى الاجتماعي الذي يتمتع به الإنسان العاقل. ولكي نزهده في المجموعات الاجتماعية العارمة التي نعتد عليها من أجل بقائنا، يجب أن تكون عقولنا مهياة لتتناغم مع التفاعلات الاجتماعية. الدراسات التي أجريت حول تأثير الحبس الانفرادي على السجناء لا تترك مجالاً للشك حول آثاره، والتي تشمل "القلق والانسحاب وفرط الحساسية والتأمل والخلل الإدراكي والهلوسة وفقدان السيطرة والتهيج والعدوانية والغضب وجنون العظمة واليأس والشعور بالانهيار العاطفي الوشيك وتشويه الذات والتفكير والسلوك الانتحاريين"¹. نحن في الحقيقة متحيزون بشدة تجاه التفاعلات الاجتماعية إلى درجة أننا نميل إلى رؤية كائنات بشرية غير موجودين أصلاً. يقول هيوم: "نجد وجوهاً بشرية في القمر وجيوشاً في السحاب؛ وبالميل الطبيعي، إذا لم تقوّمه التجربة والتفكير، ننسب الحقد وحسن النية إلى كل ما يؤذينا أو يرضينا"².

يجب على الحيوانات الاجتماعية أن تتجنب العدوان المميت أو شبه المميت ضد أفراد مجتمعاتها لأنه بخلاف ذلك يكون المجتمع مستحيلاً. لذا، فإن الاجتماعية الفائقة للإنسان تقيد العنف بين البشر. لدى الناس في جميع أنحاء العالم تفضيل طبيعي للسلوك التعاوني الذي يتدفق بسلاسة. كتب عالم الاجتماع راندال كولينز Randall Collins في دراسته الضخمة عن العنف البشري: "الاتجاه الأساسي يكمن في أن

1 "Case No. 4:09 CV 05796 CW: Expert Report of Craig Haney, Ph.D., J.D.," Center for Constitutional Rights, <https://ccrjustice.org/sites/default/files/attach/2015/07/RedactedHaney20%Expert20%Report.pdf>, p. 17.

2 David Hume, *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion* (New York: Oxford University Press, 2009), p. 40 Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (New York: Oxford University Press, 1993); Harvey, *Animism*.

ينخرط الأشخاص في بؤرة الاهتمام المتبادل، وأن يصبحوا محصورين في الإيقاعات الجسدية والنغمات العاطفية لبعضهم بعضاً". يجادل كولنر أن:

هذه العمليات غير واعية وتلقائية. بالإضافة إلى أنها جذابة للغاية؛ نجد أكثر أنواع النشاط البشري إمتاعاً عندما ينسجم الأشخاص في إيقاع تفاعلي دقيق واضح: محادثة تتدفق بسلاسة على إيقاع ترقيم نغمي مألوف أو ضحكة مشتركة أو حماسة الجماهير أو الإثارة الجنسية المتبادلة. عادةً ما تشكل هذه العمليات طقساً تفاعلياً يحمل مشاعر الذاتية المتبادلة والتضامن الأخلاقي، على الأقل في اللحظة الراهنة. الصراع وجهاً لوجه صعب لأنه بصورة أساسية ينتهك هذا الوعي المشترك والانجذاب الجسدي والعاطفي... ثمة حاجز واضح أمام الدخول في مواجهة عنيفة. إنه يتعارض مع التركيبة الفسيولوجية للفرد، والميل البشري للمشاركة في... طقوس التضامن.^١

الشكل المتطرف للمواجهة العنيفة هو العنف الجسدي، وذروته هو القتل. لذا، إذا كان كولنر على حق، فإن تفضيل الإنسان للتضامن الاجتماعي لا بد أن يمثل مشكلة لتحفيز القتال العسكري، وهو كذلك. أشار مؤرخ الجيش الأميركي إس إل إيه مارشال S. L. A. Marshall إلى هذه النقطة بالذات في كتابه المؤثر للغاية الصادر عام ١٩٤٧ بعنوان *Men against Fire: The Problem of Battle Command* [رجال ضد النار: مشكلة قيادة المعركة]، والذي أدى إلى إصلاح شامل للتدريب العسكري الأميركي. أجرى مارشال مقابلات مع القوات في أعقاب المعارك المباشرة ووجد أن العديد من جنود المشاة واجهوا صعوبة في إطلاق النار من أسلحتهم. المشكلة لم تكن ميكانيكية إنما سيكولوجية. وادّعى أن هذه المقابلات أقنعت أن الجنود في كثير من الأحيان لا يستطيعون حمل أنفسهم على استخدام القوة المميتة لأن "الفرد العادي الذي يتمتع بصحة جيدة عادة، الرجل الذي يمكنه تحمل الضغوط العقلية والجسدية للقتال، ما

1 Randall Collins, *Violence: A Micro-Sociological Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 79-80.

يزال يحمل في داخله مقاومة غير مُدرّكة عادةً لقتل إنسان آخر، تجعله لا يقدم طواعيةً على أخذ حياة إن كان بمقدوره التنصّل من تلك المسؤولية... ويصبح في اللحظة الحيوية مستنكفاً ضميرياً (conscientious objector) دون أن يعرف^١. ومن وجهة نظر مارشال المقاومة السيكلوجية للجندي للقتل نتيجةً للتنشئة الاجتماعية:

إنه نتاج منزله ودينه ومدرسته والقواعد الأخلاقية والمثل العليا لمجتمعه ولا يستطيع الجيش إلغاء ذلك. ولا بد من الأخذ في الاعتبار أنه ينتمي إلى حضارة يعتبر فيها العدوان المرتبط بقتل النفس محرماً وغير مقبول. لقد أظهر له الخوف من العدوان بقوة شديدة واستوعبه استيعاباً عميقاً ومتفشياً - مع حليب أمه عملياً - فأصبح جزءاً من التركيبة العاطفية للرجل العادي. وهذا هو عائقه الكبير عندما يدخل ساحة القتال. ويجمّد إصبعه على الزناد رغم أنه يكاد لا يعي أن هذا ما يقيّده. ولأنها إعاقة عاطفية لا فكرية، لا يمكن إزالتها بمنطق فكري مثل "اقتل أو تُقتل"^٢.

إن تفسير مارشال لمقاومة الجنود السيكلوجية للقتل يتوافق مع العقيدة السلوكية السائدة في عصره، وهي وجهة النظر القائلة بأنه، باستثناء بعض ردود الفعل البدائية، يُكتسب كل السلوك البشري عن طريق الارتباط الشرطي (conditioning). لكن يبدو هذا التفسير غير قابل للتصديق في ظاهر الأمر. نادراً ما يتم تعليم الأطفال عدم قتل الآخرين، ومن المؤكد أنهم لا يكافؤون على الامتناع عن قتل رفاقهم في اللعب. وتشير الأدلة المستمدة من علم نفس النمو إلى أن الأطفال الرضع متعاونون وإيثاريون بطبيعتهم^٣. أستاذ علم النفس والمحارب القديم ديفيد غروسمان David Grossman، الذي نقل أفكار مارشال إلى جمهور أوسع أكثر من سواه، يختلف مع تفسير مارشال حول سبب صعوبة سلب حياة الآخرين بالنسبة إلى الجنود. ويقول إن مقاومة قتل

1 S. L. A. Marshall, *Men against Fire: The Problem of Battle Command* (Washington, DC: Infantry Journal Press, 1947), p. 79.

2 Marshall, *Men against Fire*, p. 78.

3 Felix Warneken and Michael Tomasello, "The Roots of Human Altruism," *British Journal of Psychology* 100, no. 3 (2011): p. 455-471.

الآخرين أمر فطري. ويؤكد غروسمان أن هذه المقاومة كبيرة للغاية ”وتكفي في كثير من الأحيان للتغلب على التأثيرات التراكمية لغريزة الحماية الذاتية وقوى القيادة القسرية وتوقعات الأقران والالتزام بالحفاظ على حياة الرفاق“^١.

على الرغم من ثراء أعمال مارشال أو غروسمان، لا تعتبر منشورات علمية، والأدلة التي تقدمها هي في أحسن الأحوال أدلة قصصية. وقد تعرض ادعاء مارشال حول صعوبة الجنود في إطلاق النار إلى انتقادات شديدة. ومع ذلك، تنسجم الخطوط العريضة لتفكيرهما انسجاماً جيداً مع أعمال الآخرين. على سبيل المثال، كتب هاري هولبرت تيرني-هاي Harry Holbert Turney-High، عالم الأثروبولوجيا والخير في حروب ما قبل الدولة، عن ”خوف البشر البدائيين من إزهاق حياة العدو والشعور بأنه إذا كانت حياة أحد أفراد الجماعة التي ينتمي إليها، فكذلك هي الحال بالنسبة لفرد في الجماعة الأخرى. لقد تطلب الخوف من التلوث بالموت الكفارة أو التطهير لدى العديد من الشعوب“^٢. يقدم عمل عالم الأخلاق النمساوي المؤثر إيريناوس إيبيل-إيبسيفيلت Irenäus Eibl-Eibesfeldt مثلاً آخر. لقد جادل بأننا نحن المنتمين إلى الإنسان العاقل مُزوّدون برادع للقتل (Tötungshemmungen) وهو وازع بيولوجي الأساس يحول دون قتل أعضاء من جنسنا البشري: ”التحكم في العدوان البشري يتم بصورة فعالة من خلال عدد من التكييفات التطورية. نجد في جميع الثقافات نهياً واضحاً عن قتل كائن آخر شريك في البشرية، وفي حال وجود رغبة في تجاهل ذلك، كما الحال في الحرب على سبيل المثال، فإن التلقين الخاص ضروري إذا أردنا صرف النظر عن النداء المتعاطف للإنسانية المشتركة. التعاطف باعتباره الرابط الذاتي للردع عن القتل حاضر في جميع الثقافات، ويُعبّر عنه في كل مكان بواسطة الإشارات نفسها. ومن ثم فإن موانع العدوان فطرية فينا“^٣.

يمكن إيجاد وصف جيد لموانع العدوان في ورقة بحثية كتبها عالم النفس فيري

1 David Grossman, *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (Boston: Back Bay, 2009), p. 86.

2 Harry Holbert Turney-High, *Primitive War: Its Practice and Concepts* (Columbia: University of South Carolina Press, 1949), p. 225.

3 Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War: Men, Animals, and Aggression* (London: Thames and Hudson, 1979), p. 100.

كوشمان Fiery Cushman وزملاؤه بعنوان *Simulating Murder* [محاكاة جريمة القتل]، والتي توثق تجربة أجروها لتحديد ما إذا كان النفور من العنف يعتمد بالكامل على القلق التعاطفي تجاه الضحية أو يعتمد في بعض الأحيان على النفور من العمل العنيف نفسه. طُلب من المفحوصين أداء أعمال عنف ومحاكاة لها، وكذلك مشاهدة الآخرين وهم يؤدونها. كان أحدها استخدام مطرقة وضرب ساق الفاحص الزائفة بقوة (كانت "الساق" في الحقيقة أنبوباً بلاستيكياً في ساق بنطال الفاحص الفارغة). وتضمن اختبار آخر رفع صخرة ضخمة وإسقاطها بقوة على يد مطاطية بارزة من قميص الفاحص. والاختبار الثالث كان عبر "إطلاق النار" على وجه المجرّب باستخدام مسدس مزيف واقعي الشكل، والرابع كان عبر "جرح" حلق المجرّب بسكين مطاطي، والخامس كان تحطيم رأس دمية صغيرة ذات هيئة بشرية على الطاولة.

راقب علماء النفس ضغط الدم لدى المفحوصين ونشاط قلوبهم أثناء حدوث هذه الأشياء. ووجدوا أنه على الرغم من أن المشاركين كانوا يعرفون جيداً أن أحداً لم يتعرض للأذى، فقد أظهروا علامات فسيولوجية قوية من الضيق، خاصة عندما قاموا بالأفعال بأنفسهم بدلاً من مشاهدة شخص آخر يفعلها. وأظهرت التجربة أن الأفعال لا عواقبها الأخلاقية، هي ما أثار النفور. وبطبيعة الحال، هذا لا يعني أن سلوكنا لا يتأثر بالمخاوف بشأن الآثار الضارة لما قد نفعله، ولكنه يعني ضمناً أن التركيز على الاهتمام التعاطفي مجرد جزء من المسألة. وفي نتيجة البحث، يوضح كوشمان وزملاؤه أن "الاستجابة القوية والتلقائية النافرة للخواص السطحية للأفعال الضارة قد تفسر سلوكيات بشرية محيرة. في السلوك في ساحة المعركة والحكم الأخلاقي الافتراضي، يقاوم الناس إلحاق الأذى المباشر على الرغم من معرفتهم الصريحة بأنه يمكن أن ينقذ العديد من الأرواح. وبالمثل، في دراستنا، واجه الأشخاص استجابة قوية نافرة تجاه القيام بأفعال ضارة على الرغم من المعرفة الصريحة بأن ذلك لن يحدث أي ضرر. تسلط هذه الحالات الضوء على التفكك بين معرفتنا الصريحة بعواقب أفعالنا واستجاباتنا العاطفية التلقائية للأفعال".¹

1 Fiery Cushman, Kurt Gray, Allison Gaffey, and Wendy Berry Mendes, "Simulating Murder: the Aversion to Harmful Action," *Emotion* 12, no. 1 (2012), p. 6.

تشير هذه الملاحظات إلى أن البشر العاديين مجهزون بآلية سيكولوجية تعمل تلقائياً لتنظيم العدوان، ولا تخضع للتحكم الواعي المباشر. قد يكون فطرياً ومحدداً وراثياً أو قد يكون مكتسباً اجتماعياً أو قد يكون أمراً نميل إلى تعلمه بسرعة وسهولة. مسألة أصل الآلية ليست مهمة في هذه المناقشة، ما يهم هو أن مثل هذه الآلية موجودة، وأن لها وظيفة تقييد العنف بين الأشخاص.

إجهاد صدمة الجاني

جادل العديد من الباحثين بأن ضوابط العنف الرئيسية يمكن أن تكون ضارة نفسياً. على سبيل المثال، كتب غروسمان أن "النظر إلى عيني إنسان آخر، واتخاذ قرار مستقل بقتله، ثم مشاهدته يموت بسبب فعلك، تشكل معاً أكثر التجارب أساسية وأهمية وبدائية وإيذاء نفسياً في الحرب"¹. وتوافق عالمة النفس ريتشل ماكناير Rachel McNair على ذلك. وترى أن فعل القتل يؤدي في كثير من الأحيان إلى إجهاد صدمة (traumatic stress) شديد، وهو ما تسميه "إجهاد صدمة الجاني" (perpetration-induced traumatic stress)، والذي يمكن أن يؤدي إلى اضطراب نفسي. يُطلق على هذا النوع من الصدمات في الوقت الحاضر اسم "الإصابة الأخلاقية". والفكرة المحورية هي أن القتل في المعركة يسبب ضرراً نفسياً لأنه ينتهك المعتقدات الأخلاقية الراسخة ويشير مشاعر ذنب وعار بالغة الشدة.

ترتبط فكرة الإصابة الأخلاقية بما يسميه علماء الإبادة الجماعية أحياناً "اشمئزاز الجاني" أو "تقزز الجاني" أو "صدمة الجاني"². وهذه أسماء للرعب الشديد الذي

1 Grossman, *On Killing*, p. 31.

قال مارشال أيضاً إن الأطباء النفسيين العسكريين على الجانب الأوروبي خلال الحرب العالمية الثانية "وجدوا أن الخوف من القتل وليس الخوف من التعرض للقتل، كان السبب الأكثر شيوعاً لفشل المعركة".

Marshall, *Men against Fire*, p. 78.

2 Ditte Marie Munch-Jurisic, "Perpetrator Abhorrence: Disgust as a Stop Sign," *Metaphilosophy* 45, no. 4 (2014): p. 270–287. Saira Mohamed, "Of Monsters and Men: Perpetrator Trauma and Mass Atrocity," *Columbia Law Review* 115, no. 5 (2015): p. 1157–1216.

يشعر به الجناة أحياناً تجاه أفعالهم. يرتبط بغض مرتكب الجريمة بفرضية الضرر الأخلاقي، لأن الأولى غالباً ما يتم تفسيرها على أنها نتيجة لما يسميه عالم الاجتماع زيغمونت باومان Zygmunt Bauman "تأثير الدوافع الأخلاقية البدائية".¹ ووفقاً لوجهة النظر هذه، قتلة الإبادة الجماعية يملكون معتقدات أيديولوجية واضحة تتعايش وتتعارض مع اعتقادهم الضمني العميق بأنه من الخطأ سلب حياة الإنسان. يطرأ اشمئزاز الجاني عندما يطفو هذا الوعي الدفين على السطح وينفر الجناة مرتعبين من أفعالهم. ويقدم الباحث في المحرقة كريستوفر براوننج Christopher Browning مثلاً حياً على كراهية مرتكبي الجرائم في شهادة الاسم المستعار فرانز كاستنباوم Franz Kastenbaum، وهو ألماني شارك في عمليات الإعدام الجماعية لليهود في بولندا خلال الحرب العالمية الثانية. يقول كاستنباوم مسترجعاً ذاكرته،

كان إطلاق النار على الرجال بغيضاً جداً بالنسبة لي إلى درجة أنني لم أتمكن من رؤية الرجل الرابع. ببساطة لم يعد بإمكانني التصويب بدقة. فجأة شعرت بالغثيان وهربت من موقع إطلاق النار. لقد أخطأت التعبير للتو. لم يكن الأمر أنني لم أعد قادراً على التصويب بدقة، إنما أخطأت في المرة الرابعة عمداً. ثم ركضت إلى الغابة وتقيأت وجلست عند شجرة. للتأكد من أن لا أحد في الجوار، هتفتُ بصوت عالٍ في الغابة لأنني أردت أن أكون وحدي. اليوم أستطيع أن أقول إن أعصابي كانت قد أتلفت تماماً. أعتقد أنني بقيت وحدي في الغابة لمدة ساعتين إلى ثلاث ساعات.²

يعزو براوننج ردود الفعل هذه إلى صراع كاستنباوم مع حساسياته الأخلاقية. لكن آخرين، مثل عالم السياسة دانييل غولدهاغن Daniel Goldhagen، ينكرون أن الأخلاق تلعب أي دور على الإطلاق في ردود الفعل هذه. يرى غولدهاغن أن مشاعر الرعب التي يعيشها أشخاص مثل كاستنباوم غالباً ما تُفهم بشكل أفضل على أنها

1 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), p. 188.

2 Christopher Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: Harper Perennial, 1998), p. 67-68.

”نفور إستطقيّ (aesthetic) من هَوَل المشهد“. إن الانزعاج من ”الجماجم المنفجرة والدم المتطاير والعظام ورؤية العديد من الجثث المقتولة حديثاً مما اقترفته أيديهم“ يختلف تماماً عن المعارضة الأخلاقية لتنفيذ الفظائع.^١ اعتراض غولدهاغن يحتاج إلى المناقشة، إذ إن مرتكبي الفظائع الذين أفادوا عن ضيقهم بسبب الأعمال المروعة التي ارتكبوها أو شاركوا فيها في كثير من الأحيان لا يصفون معاناتهم من الشعور بالذنب أو الندم. غالباً ما تكون ردود فعلهم أعراضاً جسدية مثل القيء أو الارتعاش أو الانفصال أو الشعور بالرعب والرعب ليس عاطفة أخلاقية. لكن قول إن هذه الاستجابات إستطقيّة فقط لا يفسر الكثير. إذا كان الناس ينفرون بشدة من ”الجماجم المنفجرة، والدم المتطاير والعظام، ورؤية العديد من الجثث المقتولة حديثاً مما اقترفته أيديهم“ فلا بد من وجود سبب وراء ذلك. لا بد من وجود ما يحفز هذه الاستجابة في مثل هذه المشاهد.

يشير تعليق غولدهاغن حول الجثث المقتولة حديثاً والتي اقترفتها أيادي الجناة إلى شيء أكثر من مجرد الإستطقيّ، إذ لا علاقة للسبب بخصائصه الجمالية. علاوة على ذلك، يتجاهل تفسيره ردود الفعل المشابهة لفعل القتل، الذي يسبق أي آثار مثيرة للاشمئزاز.

لا يبدو أن أيّاً من التفسيرين لاشمئزاز الجاني – التحفظات الأخلاقية أو الاشمئزاز الإستطقيّ – مرضٍ تماماً، على الرغم من أنه من الممكن أن كليهما يلعب دوراً. أشارت حنة أرندت إلى طريقة ثالثة لفهم اشمئزاز الجاني. لم تصف الرعب بأنه إستطقيّ فقط، ولم تنسبه إلى الضمير الأخلاقي للقتلة النازيين. وبدلاً من ذلك، ذكرت أنه من أجل تحقيق هدف الإبادة الجماعية، كان على النازيين ”التغلب ليس على ضميرهم إنما على الشفقة الحيوانية التي يتأثر بها جميع الرجال في ظل وجود معاناة جسدية“، والتي وصفتها بأنها ”رد فعل غريزي“^٢. أفسّر كلامها بأن هذه استجابة تلقائية ما قبل أخلاقية للمعاناة الجسدية، على الرغم من أنه يمكن تعطيلها أو كبتها،

1 Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Knopf, 1996), p. 421, 201.

2 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin, 1994), p. 106

ويمكن أن تتعارض مع القناعات الأخلاقية للشخص.

تلوّث

حتى الآن، لم نعين إلا علم النفس الفردي، لكن بعض المعتقدات والممارسات والمؤسسات الثقافية توفر أيضاً أدلة دامغة حول المواقف تجاه القتل. وتختلف تفاصيلها من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، ولكنها كلها تنويعات على فكرة أن القتل يلوّث القاتل المعرّض لخطر المرض أو الجنون أو الإضرار بمجمعه إن لم يتطهر. وقد أشار تيرني-هاي إلى ذلك عام ١٩٤٩ ولكن الاهتمام الجاد بآثار ذلك لا يلقى سوى اهتمام ضئيل نسبياً من ذلك الحين. حقيقة أن هذه الأفكار والممارسات منتشرة على نطاق واسع للغاية، وقد أخذت على محمل الجد - حتى في الثقافات العسكرية للغاية التي تمجد المحارب - تشير إلى المخاوف التي تغمر فعل القتل.

تعود فكرة أن القتل يجعل القاتل نجساً إلى آلاف السنين السابقة في العالم القديم. يقول عالم الكتاب المقدس جايسون أ. رايلي Jason A. Riley: "طقوس تطهير المحاربين بعد المعركة، بما في ذلك تلك التي تهدف إلى تطهير المحاربين من النجاسة، موثقة بصورة شائعة في جميع أنحاء الشرق الأدنى القديم وما بعده".^١ في إنجيل العهد القديم، يطلب موسى من المحاربين الذين ذبحوا رجالاً ونساءً وأطفالاً أن يطهروا أنفسهم: "وَتَطَهَّرُوا كُلُّ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا وَكُلُّ مَنْ مَسَّ قَتِيلًا فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ وَفِي السَّابِعِ أَنْتُمْ وَسَيِّدُكُمْ. وَكُلُّ ثَوْبٍ وَكُلُّ مَتَاعٍ مِنْ جِلْدٍ وَكُلُّ مَصْنُوعٍ مِنْ شَعْرِ مَعْزٍ وَكُلُّ مَتَاعٍ مِنْ خَشَبٍ تُطَهَّرُونَهُ"^٢. كتبت سوزان نيديتش Susan Niditch في تفسير لهذا المقطع: "إن فعل القتل في الحرب بحد ذاته يسلب طهارة جنود بني إسرائيل. وعلى الجندي أيضاً أن يتطهر قبل أن يستأنف حياته ليكون فرداً كاملاً في شعب إسرائيل.

1 Jason Anthony Riley, "Does YHWH Get His Hands Dirty? Reading Isaiah 63: 1-6 in Light of Depictions of Divine Postbattle Purification," in *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts*, ed. Brad E. Kelle, Frank Ritzel Ames, and Jacob L. Wright (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), p. 243.

2 Num. 31:19-20 (New Revised Standard Version).

Kelle, Niditch, and Riley in Kelle, Ames, and Wright, *Warfare, Ritual, and Symbol*.

بهذه الطريقة، تعترف أيديولوجية الحرب في الكتاب المقدس المتأخر بإنسانية العدو الذي يمزق موته النسيج المعهود للكون الإسرائيلي حتى مع الإصرار على ضرورة القضاء على 'الآخر' النجس"^١.

وكان للثقافات القديمة الأخرى وجهات نظر مماثلة. آمن اليونانيون أن جريمة القتل يمكن أن تنتج نوعاً شديداً العدوى من التلوث يسمى باللغة الإنجليزية ميازما (miasma) (من الكلمة اليونانية miainein وتعني "التلوث")، والذي يمكن أن يصيب أي شخص على مقربة من القاتل. ولهذا السبب عقدوا محاكمات جرائم القتل في الهواء الطلق وطلبوا من القتلة المنفيين أن يترافعوا عن قضيتهم من القارب أمام القضاة الجالسين على الشاطئ. أي شخص كان ملوثاً بالميازما كان يخضع لطقوس التطهير "التنفيس" (catharsis). فإذا لم يتم تطهيرهم، أو إذا لم تنجح عملية التطهير، كانوا معرضين لخطر الجنون.^٢

لست على علم بأي دليل يشير إلى أن اليونانيين اعتقدوا أن القتل في المعركة كان يجتذب هذا الجو المخيف، ولكن ثمة أدلة كافية على أن الرومان كانوا يعتقدون ذلك. اعتقد الرومان أن الجنود العائدين بحاجة إلى التطهير الروحي، وأقاموا احتفالاً عاماً لهذا الغرض. في ١٩ تشرين الأول/أكتوبر، عند انتهاء موسم القتال، كان الجيش الروماني بأكمله يخضع "للتطهير (أو التعقيم) من دنس سفك الدماء"^٣.

استمرت الفكرة الرومانية القائلة بأن القتل في المعارك يلطخ الروح في العصور الوسطى الأوروبية. يشير الفيلسوف برنارد فيركامب Bernard Verkamp إلى أن المسيحيين في العصور الوسطى "افترضوا عموماً أن المحاربين العائدين من المعركة سيشعرون أو ينبغي لهم أن يشعروا بالذنب والخجل بسبب كل أعمال القتل التي ارتكبوها في زمن الحرب. وبعيداً من رفض مثل هذه المشاعر باعتبارها غير ذات أهمية أو غير ذات صلة، كان المحاربون العائدون يُشجعون على البحث عن حل

1 Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 153.

2 Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

3 William Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People: From the Earliest Times to the Age of Augustus* (London: Macmillan, 1922), p. 97.

لها من خلال طقوس التطهير والتكفير والتسوية. لتلبية هذه الاحتياجات الأخيرة، فرضت السلطات الدينية في تلك الفترة في كثير من الأحيان كفارات متنوعة وكثيرة على المحاربين العائدين، وفقاً لنوع الحرب التي انخرطوا فيها وعدد عمليات القتل، والنية التي حملتهم على تنفيذ أفعالهم^١. على سبيل المثال، مرسوم القرن الحادي عشر الذي وضعه الأساقفة النورمانديون والذي يحدد الكفارة للفرسان الذين قاتلوا مع ويليام الفاتح في معركة هاستينغز، يطلب من أي فارس يقتل محارباً من الأعداء أن يكفر عن الذنب لمدة سنة، أو لمدة أربعين يوماً إذا عُرف أن الشخص قد نجا من الإصابات التي أصابته. أولئك الذين لا يتبعون عدد الأشخاص الذين يقتلونهم كان عليهم أن يكفروا عن الذنب يوماً واحداً في الأسبوع لبقية حياتهم^٢.

بعيداً من أوروبا، نجد معتقدات مماثلة بين العديد من الثقافات الأميركية الأصلية. على سبيل المثال، المحاربون من شعب ماريكوبا Maricopa العائدون إلى ديارهم من الحملات العسكرية كانوا يجبرون أنفسهم على التقيؤ بسبب تعرضهم لـ "مرض العدو" الذي كان عليهم أن يتخلصوا منه، ثم يخضعون للتطهير عشرين يوماً^٣. بعد المعركة، كان محاربو شعب موهافي Mohave يعزلون أنفسهم في منازلهم من أجل الخضوع لطقوس التطهير التي تتضمن قيوداً على حميتهم الغذائية والاستحمام اليومي. كما كانت عائلاتهم وأسراهم يُطهرون في طقوس لمنع انتشار الأمراض القاتلة^٤. اعتبر شعب نهر بيما غيلا Gila River Pima قتل العدو عملاً خطراً روحياً لدرجة أن المحاربين ينسحبون من المعركة في اللحظة التي يقتلون فيها، ليدؤوا ستة

1 David J. Morris, *The Evil Hours: A Biography of Post-Traumatic Stress Disorder* (Boston: Houghton Mifflin, 2015); Bernard J. Verkamp, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times* (Scranton, PA: University of Scranton Press, 1993), p. 11.

2 Verkamp, *Moral Treatment of Returning Warriors*.

من أجل الاطلاع على وجهات النظر المسيحية في العصور الوسطى:

Robert Emmet Meagher, *Killing from the Inside Out: Moral Injury and Just War* (Eugene, OR: Cascade, 2014).

3 Cyril Daryll Forde, *Ethnography of the Yuma Indians* (Berkeley: University of California, 1931).

4 Leslie Spier, *Mohave Culture Items* (Museum of North Arizona Bulletin 28) (Flagstaff: Northern Arizona Society for Science and Art, 1955), p. 28–30.

عشر يوماً من التطهير.^١ وكانت معتقدات وممارسات مماثلة شائعة في إفريقيا. على سبيل المثال، اعتقد شعب زولو Zulu أن الرجل الذي ارتكب جريمة قتل كان في خطر مميت للإصابة بمرض إيزيمبي (iZembe)، وهو مرض يمكن أن يؤدي إلى الجنون. كان مطلوباً منه الخضوع للتطهير، والخضوع لقيود معينة لبقية حياته.^٢ اعتقد محاربو Thonga أن الأرواح الانتقامية لأولئك الذين قتلوهم يمكن أن تصيبهم بالمرض أو تدفعهم إلى الجنون، وأن إجراءات طقوسية معقدة كانت مطلوبة. لحمايتهم.^٣ هذه مجرد أمثلة قليلة من أمثلة كثيرة جداً يمكن استخلاصها من الأدبيات الأنثروبولوجية. هناك علاقة واضحة بين مقاومة القتل في المعركة، والعواقب السيكولوجية المدمرة الناجمة عن الموانع المهيمنة ضد القتل، والمعتقدات الثقافية التي ترى أن القتل يلوث ويعرض القاتل والمجتمع بأكمله للخطر. وجميع هذه العوامل الثلاثة منطقية في ضوء الطابع الاجتماعي الفائق لجنسنا البشري. ومع ذلك، كل هذا يتركنا أمام لغز تفسيري. إذا كان لدى البشر مثل هذا النفور القوي من أعمال العنف، فكيف يتوافق هذا مع حقيقة أننا ننغمس في هذه الأعمال بشكل متكرر؟

تعطيل روادع العنف

وباعتبارنا من الرئيسيات الذكية، فإننا قادرون على إدراك أن العنف بين الجماعات غالباً ما يعد بمزايا، مثل الاستيلاء على موارد جيراننا، واستعبادهم واستغلالهم، وتأمين الأراضي، وما إلى ذلك. ونتيجة لذلك، قام أسلافنا بتطوير وصقل الممارسات الثقافية التي تعمل انتقائياً على تعطيل الموانع ضد ارتكاب أعمال العنف. الأول هو استخدام

- 1 Clifton B. Kroeber and Bernard L. Fontana, *Massacre on the Gila: An Account of the Last Major Battle between American Indians, with Reflections on the Origin of War* (Tucson: University of Arizona Press, 1987).
- 2 Eileen Jensen Krige, *The Social System of the Zulus* (Pietermaritzburg: Shuter and Shooter, 1965), p. 276–277.
- 3 H. E. Rawson, *The Life of a South African Tribe* (Neuchatel: Imprimerie Attinger Freres, 1913).

العقاقير المثبطة والمغيرة للعقل قبل المعارك.^١ الآخر هو استخدام الطقوس، التي غالباً ما تتضمن الإيقاع والرقص والطبول والغناء، للحث على حالات متغيرة من الوعي لدى المحارب.^٢ والآخر يتعلق بالدين الأيديولوجيات، مثل الوعد بالخلود في جنة. لكن الأساليب الأكثر فعالية لتحرير العنف المميت هي تلك التي تخلق مسافة بين المعتدين وضحاياهم.^٣ تخلق بعض تقنيات التباعد مسافة إدراكية تحمي المعتدي من المشاهد والأصوات والروائح التي قد تثير كراهية مرتكب الجريمة. إحدى الطرق للقيام بذلك هي استخدام أسلحة بعيدة المدى. إن التقدم في التكنولوجيا العسكرية، من القوس الطويل في القرن الرابع عشر إلى صواريخ هيلفاير اليوم، جعل القتل أسهل وأقل صدمة للمقاتلين. هناك طريقة أخرى وهي عزل أعضاء حواس القاتل عن المحفزات التي تعمل عادة على تنشيط الموانع. وأهمها رؤية الوجه البشري، وخاصة تجربة النظر في عيني شخص آخر. يعد الوجه البشري أغنى مصدر للمعلومات الاجتماعية وقناة الاتصال الأكثر حميمية بين الناس، لذلك ليس من المستغرب أن تكون الوجوه ذات أهمية خاصة بالنسبة إلينا. حتى الأطفال الصغار ينظرون بشكل تفضيلي إلى الوجوه. أدمغتنا مجهزة بأنظمة معرفية متخصصة في معالجة معلومات الوجه بصرياً. على عكس الحيوانات الأخرى، التي تتجنب التواصل البصري مع بعضها بعضاً، فإننا نبحث عن أعين الآخرين عند التفاعل معهم.^٤ عندما ننظر إلى عيني شخص ما، لا

١ للاطلاع على استخدام المخدرات في المعارك:

- Lukasz Kamiński, *Shooting Up: A History of Drugs in Warfare* (London: Hurst, 2016).
- 2 W. Goldschmidt, "The Inducement of Military Conflict in Tribal Societies," in *The Social Dynamics of Peace and Conflict: Culture in International Security*, ed. Robert A. Rubinstein and Mary Lecron Foster (Boulder, CO: Westview Press, 1994), p. 47–65.
- 3 Paul Roscoe, "Intelligence, Coalitional Killing, and the Antecedents of War," *American Anthropologist* 109, no. 3 (2007): p. 485–495.

٤ الأدبيات كثيرة.

M. H. Johnson, S. Dziurawiec, H. Ellis, and J. Morton, "Newborns' Preferential Tracking of Face-Like Stimuli and Its Subsequent Decline," *Cognition* 40, no. 1–2 (1991): p. 1–19; Catherine J. Mondloch, Terry L. Lewis, D. Robert Budreau, Daphne Maurer, James Dannemiller, Benjamin Stephens, and Kathleen Kleiner Gathercoal, "Face Perception during Early Infancy," *Psychological Science* 10, no. 5: (1999): p. 419–422; H. D. Ellis and S. De Schonen, "The Development of Face Processing Skills" [and Discussion], *Philosophical Transactions of the Royal Society of London Series B, Biological Sciences* 335, no. 1273 (1992):

يمكننا إلا أن نستجيب لهذا الشخص كإنسان. لا يسعنا إلا أن نراه بشرياً – أن نعتبر تلقائياً حامل الوجه واحداً من نوعنا.^١ ومن ثم، فإن رؤية الوجه البشري هي مثبت قوي جداً للعدوان، وتجنب وجوه الضحايا أو حجبها يمكن أن يمنع هذا الرد. يوضح غروسمان: ”إن جوهر طيف المسافة الجسدية بأكمله قد يدور ببساطة حول الدرجة التي يستطيع بها القاتل رؤية وجه الضحية. العيون هي نوافذ الروح، وإذا لم يكن على المرء أن ينظر إلى العيون أثناء القتل، فمن الأسهل بكثير إنكار إنسانية الضحية“.^٢ ويتجلى ذلك في ممارسة تغطية رأس الشخص أو تعصيب عينيه أثناء إعدامه. وكانت أيضاً سمة من سمات الهولوكوست. كان إطلاق النار الجماعي على اليهود من قبل وحدات القتل المتنقلة وكتائب الشرطة الألمانية مدمراً نفسياً بالنسبة إلى العديد من القتلة، مما أدى إلى ما أسموه Seelenbelastung (عبء الروح)، بالإضافة إلى ردود فعل جسدية مثل القيء والارتعاش وأعراض سيكولوجية جسدية شديدة.^٣ رفض بعض

p. 105–111; Mark H. Johnson, “Subcortical Face Processing,” *Nature Reviews Neuroscience* 6 (2005): p. 766–774; Jennifer J. Richler, Olivia Cheung, and Isabel Gauthier, “Holistic Processing Predicts Face Recognition,” *Psychological Science* 22, no. 4 (2011): p. 464–471.

لمعرفة مدى استجابة الأطفال الذين لم يولدوا بعد للوجه:

Vincent M. Reid, Kirsty Dunn, Robert J. Young, Johnson Amu, Tim Donovan, and Nadja Reissland, “The Human Fetus Preferentially Engages with Face-Like Visual Stimuli,” *Current Biology* 27, no. 12 (2017): p. 1825–1828; Takahiko Koike, Hiroki C. Tanabe, Shuntaro Okazaki, Eri Nakagawa, Akihiro T. Sasaki, Koji Shimada, Sho K. Sugawara, Hakura K. Takahashi, Kazufumi Yoshihara, Jorge Bosch-Bayard, and Norihito Sadato, “Neural Substrates of Shared Attention as Social Memory: A Hyperscanning Functional Magnetic Resonance Imaging Study,” *Neuroimage* 125 (2015): p. 401–412.

١ من أجل الاستجابات على تشوه الوجه:

Marjorie Gehrhardt, *The Men with Broken Faces: The “Gueules Cassées” of the First World War* (New York: Peter Lang, 2015).

من أجل الأساسي العصبي البيولوجي للتعرف على البشر:

Anthony I. Jack, Abigail Dawson, and Megan E. Norr, “Seeing Human: Distinct and Overlapping Neural Signatures Associated with Two Forms of Dehumanization,” *Neuroimage* 79 (2013): p. 313–328.

Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Phillippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985).

2 Grossman, *On Killing*, p. 128.

3 Raul Hilberg, *The Anatomy of the Holocaust: Selected Works from a Life of Scholarship*

هؤلاء الرجال المشاركة في القتل وعندما قرر هاينريش هيملر Heinrich Himmler، قائد القوات الخاصة النازية، مغتاضاً، حضور عملية إعدام جماعي في مينسك، هو نفسه وجد الأمر لا يُحتمل. وفقاً لجنرال قوات الأمن الخاصة إريك فون ديم باخ زيليفسكي Erich von dem Bach-Zelewski، فإن هيملر "كان متوتراً للغاية. لم يستطع الوقوف ساكناً. كان وجهه أبيض كالجبين، وكانت عيناه جامحتين، ومع كل طلقة نارية كان ينظر دائماً إلى الأرض. وفي هذه المناسبة، أُجبرت امرأتان على الاستلقاء أرضاً لتُطلق النار عليهما في مؤخرة رأسيهما، لكنّ مطلق النار كانوا مهترئين للغاية لدرجة أنهم أخطؤوا الهدف وأصابوهما حتى من مسافة قريبة. أصيب هيملر بالذعر وصرخ: "لا تعذبوا هؤلاء النساء! نار! أسرعوا واقتلوهن!" فقال له باخ-زيليفسكي: "انظر إلى الرجال، كم هم مرتعبون! هؤلاء انتهوا لبقية حياتهم!"^١.

لقد كان رعب هذا النوع من القتل ما دفع هيملر إلى استكشاف طرائق بديلة للقتل الجماعي. بإلهام من التقنيات التي طُوّرت لقتل المعاقين، طوّر النازيون وسائل أخرى للإبادة الجماعية، من شاحنات أول أكسيد الكربون إلى غرف الغاز. واعتمدت هذه الأساليب على تجنب أي مواجهة قد تدفع الجناة إلى الاستجابة لضحاياهم على أنهم بشر. ويشير ترفيتان تودوروف Tzvetan Todorov إلى أنه "أُخذت جميع التدابير الممكنة في معسكرات الاعتقال لضمان عدم حدوث لقاءات وجهاً لوجه، لمنع الجلال من رؤية ضحيته. فقط فرد واحد يستطيع أن ينظر إلينا. وتجنب نظرتنا، نستطيع أكثر من ذلك تجاهله بسهولة كشخص. في الاعتراف بالآخر، حتى أكثر الأفراد قسوة يخاطرون بلحظات من الضعف". ويتابع تودوروف: "لقد اخترعت غرف الغاز لتجنب هذا النوع من ردود الفعل 'البشرية'، التي لم يكن حتى هيملر Himmler وأيخمان Eichmann منيعين تجاهها، ولحماية أعضاء وحدات القتل المتنقلة، الذين أطلقوا النار على السجناء بالآلاف، من فقدان عقولهم. وبمجرد أن تحل الآلة محل الرجل، يستطيع منفذ الجرم تجنب أي اتصال بالضحية"^٢.

(London: Berghahn, 1985), p. 19.

1 Richard Rhodes, *Masters of Death: The SS-Einsatzgruppen and the Invention of the Holocaust* (New York: Alfred A. Knopf, 2002), p. 152-153.

2 Tzvetan Todorov, *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps*, trans. Arthur

وفي سياق مماثل، يناقش عالم الجريمة نistar Russell راسل بالتفصيل كيف تمكّن الجلادون النازيون من عزل أنفسهم عن ضحاياهم. ومن الغريب أن كبار النازيين، بمن في ذلك هيملر ورودولف هوس Rudolf Höss، قائد أوشفيتز، تحدثوا عن أهمية إبادة اليهود "إنسانياً". وكما يشير راسل، "إن سعي النظام النازي إلى اتباع أسلوب قتل قادر على تدمير أعداد كبيرة من المدنيين تحوّل تدريجياً إلى السماح للجنة الألمان بإبعاد أنفسهم عاطفياً عن ضحاياهم. بحلول إتمام محرقة الجثث الثانية في أوشفيتز، لم يعد الألمان المتورطون مباشرة في عملية القتل بحاجة إلى لمس ضحاياهم أو رؤيتهم أو سماعهم وهم يموتون"¹.

ومع ذلك، فإن التباعد الجسدي لا يمكن أن يفسّر الكثير. يتضمن العنف الجماعي حتماً قدراً من الاتصال الشخصي - بعض الوعي بأن المرء يودي بحياة البشر. ومن ثم يصبح العزل السيكولوجي خط الدفاع الثاني لممانعة اشمئزاز الجاني. يمكننا أن نرى ذلك في رد فعل هيملر على القتل الجماعي المروع الموصوف أعلاه. بعد أن استعاد رباطة جأشه، جمع هيملر الرجال من حوله وألقى خطاباً أعاد باخ-زيليفسكي صياغته:

من المؤكد أنهم لاحظوا أنه حتى هو كان نافراً من هذا النشاط الدموي، وقد استثيرت أعماق روحه. لكنه كان أيضاً يطيع القانون الأعلى من خلال القيام بواجبه، وكان يتصرف انطلاقاً من فهم عميق لضرورة هذه العملية. ينبغي لنا أن نراقب الطبيعة: ففي كل مكان كانت الحرب، ليس فقط بين الكائنات البشرية إنما في عالم الحيوان والنبات أيضاً. كلّ من لا يريد القتال يهلك... قال الإنسان البدائي الحصان جيد لكن الحشرة سيئة أو القمح جيد لكن الشوك سيئ. فالإنسان يصف ما هو مفيد له بأنه جيد، وما هو ضارّ بأنه سيئ.

Denner and Abigail Pollak (New York: Henry Holt, 1996), p. 161-162.

Nestar Russell, *Understanding Willing Participants: Milgram's Obedience Experiments and the Holocaust*, vol. 2 (New York: Palgrave Macmillan, 2018).

1 Russell, *Understanding Willing Participants*, p. 245.

لتعليقه الأخير أهمية خاصة. "أليس للحشرات والجرذان والحشرات الأخرى هدف في الحياة لتحقيقه؟" وتابع هيملر: "لكننا نحن البشر على حق عندما ندافع عن أنفسنا ضد الحشرات". لم تكن هذه هي المرة الوحيدة التي قارن فيها هيملر اليهود بالحشرات، لقد كان مجازاً نازياً شائعاً. على سبيل المثال، قال في خطاب ألقاه عام ١٩٤٣: "معاداة السامية هي تماماً مثل معالجة القمل. التخلص من القمل ليس مسألة أيديولوجية إنما مسألة نظافة. وبالطريقة نفسها، لم تكن معاداة السامية بالنسبة إلينا مسألة أيديولوجية إنما مسألة نظافة، والتي سيتم التعامل معها الآن قريباً. سوف نتعالج من القمل قريباً. لم يتبق لدينا سوى ٢٠ ألف قملة، وبعد ذلك تنتهي المسألة في ألمانيا بأكملها".^١

التجريد من الإنسانية وسيلة قوية لخلق مسافة سيكولوجية ويتم ذلك عن طريق خلق مسافة مفاهيمية، لا مسافة إدراكية، ويمكن أن يكون دافعاً للعنف بدلاً من مجرد منعه. إن وصف اليهود بأنهم حشرات لا يجعل العنف ضدهم مسموحاً فحسب، بل يشجّع على إبادةهم. ومن المريع أن غاز زيكلون ب - الغاز السام المستخدم في غرف القتل في المعسكرات - طُوّر في الأصل ليكون مبيداً للقمل.

1 Heinrich Himmler, "Speech of the Reichsfuehrer-SS Heinrich Himmler at Kharkow, April 1943," in United States Office of Chief of Counsel for the Prosecution of Axis Criminality, *Nazi Conspiracy and Aggression*, vol. 4 (Washington, DC: United States Printing Office, 1946), p. 574.

الفصل الثاني عشر

صناعة الوحوش

لقد استغرقت أحد عشر فصلاً من أجل شرح وجهة نظري حول ماهية التجريد من الإنسانية وكيف تعمل وما هي وظيفتها ولماذا يجب أن نأخذها على محمل الجد، لكن الرحلة لم تنته بعد. ثمة طبقة كاملة أخرى من التجريد من الإنسانية بحاجة إلى شرح، وهذا يتطلب إضافة بعض العناصر الجديدة والمهمة للغاية إلى القصة التي رويتها حتى الآن. كان تفكيري في هذه الأمور مدفوعاً بالحاجة إلى معالجة اعتراضين مهمين على نظرية التجريد من الإنسانية التي قدمتها في كتابي الصادر عام ٢٠١١ بعنوان *Less Than Human* [أقل من بشري]. أحد هذين الاعتراضين، وأسميه مشكلة الإنسانية (the problem of humanity)، ناقشه العديد من الكتاب، وهو معروف بحق وغالباً ما يُنظر إليه على أنه دحض للدعاء القائل بأن التجريد من الإنسانية أمر حقيقي. أما الاعتراض الآخر، وأسميه مشكلة الوحشية (the problem of monstrosity)، فبالكاد يُقرّ به. بعد التعامل مع هذه القضايا لعدة سنوات، أدركت أن كلا الاعتراضين يمكن حلّه بضرورة نظرية واحدة، وهي ضربة تعمّق فهمنا بصورة دراماتيكية لماهية التجريد من الإنسانية وكيفية عملها.

مشكلة الإنسانية

مشكلة الإنسانية هي كالتالي: الأشخاص الذين يفكرون ويتحدثون عن الآخرين على

أنهم أقل من البشر يفكرون أيضاً ويتحدثون عنهم على أنهم بشر. وهذا يعني أنه مهما كان ما يحدث عندما يقوم الناس ظاهرياً بتجريد الآخرين من إنسانيتهم، فليس من الدقة القول إنهم يعتبرون أولئك الذين يجردونهم من إنسانيتهم مجرد حيوانات دون بشرية. لقد تناولت هذه المشكلة في الفصل الأول، في مناقشة ادعاء وينثروب جوردان بأن مالكي العبيد البيض لم يعتبروا السود المستعبدين بشراً حقيقياً. إن تشكيك جوردان في حيونة السود قد ارتكز على حقيقة أن مالكي العبيد اعترفوا ضمناً بالوضع الإنساني لأولئك الذين استعبدوهم. لقد لاحظت في تلك المناقشة أنه يمكن تقديم حجة أقوى. البيض الذين وصفوا السود بالحيوانات غالباً ما أشاروا إليهم ليس ضمناً فحسب، بل صراحةً، على أنهم بشر، وهذا نموذجي في حالة الخطاب المجرد من الإنسانية. أشار النازيون إلى اليهود على أنهم حشرات ومجرمون، لكن فئة "مجرم" تنطبق فقط على البشر وليس على الحشرات. ويقول المصابون برهاب الإسلام إن المسلمين وحوش متعطشة للدماء وإرهابيون بدوافع دينية، لكن البشر وحدهم يمكن أن يكونوا إرهابيين. ممارسة الإشارة إلى الأشخاص المجردين من إنسانيتهم على أنهم أشخاص تشير إما إلى أن ثمة ما ينقص نظريات التجريد من الإنسانية أو أن فكرة التجريد من الإنسانية برمتها مضللة إلى درجة خطيرة وأن الناس لا يتصورون الآخرين أقل من البشر.

يعود أول بيان لمشكلة الإنسانية إلى كتابات مورغان غودوين، لا سيما عمله الصادر عام ١٦٨٠ بعنوان *The Negro's and Indians Advocate* [المناصر للزواج والهنود]، والذي استشهدت به في الفصلين الرابع والثامن. لم يكن تعبير "التجريد من الإنسانية" موجوداً خلال حياة غودوين. ظهر لأول مرة في أوائل القرن التاسع عشر. لكن من المؤكد أن غودوين كان يملك مفهوم التجريد من الإنسانية، وأشار إليه باستخدام مصطلحات مثل "التوحش" و"قتل الروح" وكتب عن السود باعتبارهم "مسلوبي الروح" و"مسلوبي الإنسانية". لم يكن غودوين مهتماً بالتجريد من الإنسانية على هذا النحو، تجلّت مهمته في إظهار أنه من الخطأ الواقعي والأخلاقي والروحي التفكير في السود على أنهم مخلوقات دون البشر. وفي خدمة هذا الهدف، سعى إلى إثبات أن البيض الذين زعموا أن السود ليسوا أكثر من "متوحشين" يناقضون أنفسهم من خلال التأكيد ضمناً أيضاً على أن الأفارقة بشر. كان لدى غودوين فهم متطور لافت لعملية

التجريد من الإنسانية. فعلى سبيل المثال، على عكس الكثير من الناس اليوم، أدرك أن التجريد من الإنسانية ليس "فشلاً" في رؤية إنسانية الآخرين أو مجرد استجابة طبيعية لـ "الاختلاف". لقد كان مدركاً أن المعتقدات التي تجرد السود من إنسانيتهم هي بنى أيديولوجية لشرعة القمع، وأتهم مالكي العبيد بأنهم "يستنتجون من همجية الزوج ما يبرر إخضاعهم للعبودية، ويجردونهم من جميع الحقوق والمطالب، حتى من الحق في الدين نفسه، ويعلمونهم مرفوضين ومنبوذين؛ وفجأة (بسرعة ودهاء أكبر من أي مشعوذ أو ساحرة أذكي) يحولونهم إلى أي مادة يدفعهم إليها تفكيرهم الجامح".¹

ويشير غودوين إلى أنه على الرغم من هذا التحول الظاهري، لم يتمكن مالكو العبيد من التخلي تماماً عن وعيهم بإنسانية الأشخاص الذين حاولوا قتل أرواحهم. إذا لم يكن السود بشراً، إذاً

لَمْ يُعَذَّبُون وَيُجْلَدُونَ حتى الموت (أو شبه الموت) لأي زلٍ صغيراً كان أم كبيراً... لو كانوا - كالبهائم - عاجزين بطبيعتهم عن مثل هذه المهام؟ أو لَمْ يَرَى مالكوهم - وهم رجال عقلاء بلا شك - أنهم مؤهلون ليكونوا مشرفين وحرّاساً على العبيد الآخرين (وهو ما يحدث غالباً)، لو كانوا مجرد وحوش؟... لَكَانَ هذا ضرباً من الجنون الهزلي أن تُوَكَّل المهام إلى ماشية، ثم تُنصَّبهم نواباً ومشرفين وحكاماً، تماماً كما يُحكى أن الإمبراطور دوميتيان Domitian جعل من حصانه قنصلاً.²

وماذا عن الآثار المترتبة على اغتصابهم واستغلالهم الجنسي للعبيد على أيدي أسيادهم البيض؟

إذا كانت العبودية تمتلك القدرة أو السلطة لتحويل البشر إلى بهائم، أو إذا كان كل الزوج هكذا بالطبيعة، أفلا يحق لنا أن نتساءل عن مصير هؤلاء الفاسقين، الذين كثيراً ما تجرّؤوا على استغلالهم في ملذاتهم وشهواتهم

1 Morgan Godwyn, *The Negro's and Indians Advocate Suing for Their Admission into the Church* (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2003), p. 14-15.

2 Godwyn, *Negro's and Indians Advocate*, p. 13-14.

غير الطبيعية؟ أو مثل أولئك الذين تزاجوا معهم من قومنا؟ من المؤكد أنهم سيكرهون أن يتهموا باللواط، كما لو أنهم اضطجعوا مع بهائم. ولذلك سيكون من المناسب لهم أن يتخلّوا عن هذه الفكرة الوحشية؛ وإلا فإن القانون سيّخذ مجراه الحر ويفلت عليهم.¹

أخيراً، يشير غودوين إلى أن ادعاء البيض بأن العبيد ماشية لا يمر مرور الكرام، لأن تجار العبيد يذنبون حين "يعاملون عبيدهم بقدر أقل بكثير من الإنسانية مما يعاملون به مواشيهم. لأنهم لم يجوّعوا خيولهم، التي يستخدمونها لتحملهم وترشدهم إلى الطريق؛ ولا بخلوا بالعلف على بقرتهم التي يطعم لبنها عائلاتهم: في حين أن هذا (يا لعارهم الأبدي) غالباً ما يكون نصيب هؤلاء الفقراء وحالهم، الذين من عملهم تنشأ ثروتهم وسبل عيشهم بالكامل".²

لقد توقع غودوين معظم النقاط التي أثّرت في المناقشات الحالية حول مشكلة الإنسانية. على سبيل المثال، نجد الفيلسوف ستانلي كافيل Stanley Cavell يكتب بعد ما يقرب من ثلاثة قرون أنه "يقال أحياناً إن مالكي العبيد لم ينظروا أو يعاملوا عبيدهم على أنهم بشر إنما ماشية؛ ومن المعروف أن بعض مالكي العبيد أنفسهم يقولون ذلك، لكن هل يمكن تصديق مثل هذه الأقوال؟"³ إجابته هي "لا"، ويررها كالتالي:

في حين يريد أن تخدمه على المائدة يد سوداء، لا يرضى أن يخدمه مخلب أسود. وفي حين يغتصب جارية أو يتخذها خليلية، فإنه لا يشعر أنه قد ارتكب بهذه الحقيقة اللواط. عندما يقدم نصائح لسائق سيارة أجرة أسود... لا يخطر بباله أنه قد يكون من اللائق أكثر التريت على المخلوق باعتزاز على الجزء الخلفي من رقبته. لا يبذل قصارى جهده لتحويل خيوله إلى المسيحية أو لمنعها من سماع ذلك. كل شيء في علاقته بعبيده يظهر أنه يعاملهم بإنسانية بطريقة أو بأخرى - إذلاله لهم وخيبات أمله وغيرته

1 Godwyn, *Negro's and Indians Advocate*, p. 30.

2 Godwyn, *Negro's and Indians Advocate*, p. 40.

3 Stanley Cavell, "Skepticism and the Problem of Others," in *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 375.

ومخاوفه وعقوباته وتعلقاته.¹

بغض النظر الادعاء المزعج بشأن سائقي سيارات الأجرة السود، الذين يبدو أن كافيل يعتبرهم عبيداً، وبغض النظر عن حقيقة أنه لا يعتمد على أي دليل تاريخي حول معتقدات ومواقف البيض الفوقيين الحقيقيين (على النقيض من قصته عن "مالك العبيد الأسطوري إلى حد ما")، فمن الواضح أن كافيل ينفي أن العنصرين يعتبرون السود حيوانات دون البشر. ومن وجهة نظره، فإن مالك العبيد يعتقد حقاً أن العبد "مختلف كل الاختلاف" عنه، وأن "ما يعتقده حقاً ليس أن العبيد ليسوا بشراً، بل أن بعض البشر عبيد".²

عبر الفيلسوف كوامي أنتوني أيبيا Kwame Anthony Appiah عن مخاوف ذات صلة في كتابه *Experiments in Ethics* [تجارب في الأخلاق] بعد عقد من الزمن تقريباً من كافيل. وهو يرى أن الادعاء بأن مرتكبي الإبادة الجماعية يعتقدون أن ضحاياهم حيوانات دون بشرية "ليس صحيحاً تماماً" لأنه "لا يفسر القسوة الهائلة... تلك تمثل السمة المميزة لهم. قد يشبه المضطهدون أهداف عداوتهم بالصراصير أو الجرائيم لكنهم يقرّون بإنسانية ضحاياهم بفعل إذلالهم ووصمهم وسبهم وتعذيبهم بحد ذاته. إن مثل هذه المعاملات - والمبررات اللفظية التي يقدمها المضطهدون دائماً لمثل هذه المعاملة - مخصصة للمخلوقات التي نقرّ أنها تملك نوايا ورغبات ومشاريع".³ يشير أيبيا إلى أن المجرّدين من الإنسانية يقولون إن ضحاياهم يستحقون العقاب، لكن فكرة "استحقاق العقاب" تنطبق فقط على البشر وليس على الحشرات. ومع ذلك، فهو لا ينتقل من هذا إلى استنتاج مفاده أن مرتكبي الإبادة الجماعية يفكرون حقاً في ضحاياهم على أنهم بشر لا حيوانات دون بشرية. إذا كان مفهوم عن التجريد من الإنسانية "ليس صحيحاً تماماً"، فهو صحيح جزئياً أو إلى حد كبير وبالتالي فهو غير كامل وليس خاطئاً تماماً. وكما سترون، أعتقد أن أيبيا كان على الطريق الصحيح.

1 Cavell, "Skepticism and the Problem of Others," p. 375.

2 Cavell, "Skepticism and the Problem of Others," p. 375.

3 Kwame Anthony Appiah, *Experiments in Ethics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), p. 144.

تعدّ الفيلسوفة كيت مان Kate Manne أبرز الناقدين المعاصرين لنظريات التجريد من الإنسانية. وتجادل بأن التجريد من الإنسانية غير موجود، وما يبدو كأنه تجريد من الإنسانية هو في الحقيقة شيء آخر. الهدف الرئيسي لمان هو وجهة النظر التي تسميها النزعة الإنسانية (humanism)، ويتمثل أحد مكوناتها الأساسية في أنه "عندما نعتزف بكائن بشري آخر على أنه كذلك... فهذا ليس شرطاً ضرورياً لمعاملته بطريقة إنسانية في سياقات العلاقات الشخصية فحسب، بل يحفزنا بقوة ويهيئنا للقيام بذلك".¹ وتشير إلى أن الاعتراف بالآخرين على أنهم بشر يتوافق تماماً مع معاداتهم، وأن إدراك أنهم بشر غالباً ما يعني الاعتراف بأنهم يشكلون تهديداً بطرق يتميز بها البشر. يمكن أن يكون البشر خبيثين وقساء وظالمين وحسودين ومنافسين وما إلى ذلك، وبالتالي فإن الاعتراف بالآخرين على أنهم بشر لا يُترجم إلى معاملتهم بلطف. إذاً ما الغرض من الإشارة إليهم على أنهم دون بشر؟ إليكم إجابة مان: "نجد نقطة بسيطة وهي أن الخطاب الذي يجرد الإنسان من إنسانيته يمكن أن يؤدي إلى التخويف والإهانة والخط من قدر الآخرين والتقليل من شأنهم وما إلى ذلك... لأنه يساعد نفسه على بعض المعاني الاجتماعية المشفرة بقوة. وبالنظر إلى الاعتقاد السائد على نطاق واسع (ولو عن طريق الخطأ) بأن البشر متفوقون على الحيوانات غير البشرية، فإن إنكار إنسانية شخص ما يمكن أن يكون بمثابة نوع مهين من الإهانة. عندما وصف ضابط شرطة أبيض في فيرجسون مجموعة من المتظاهرين السياسيين السود بأنهم 'حيوانات لعينة'... كان يستخدم هذا المجاز لإهانة المتظاهرين والخط من قدرهم وإعادة تأكيد هيمنته".

وتشير مان إلى أن استخدام ضابط الشرطة إهانة حيوانية للخط من قدر المتظاهرين وإذلالهم يشير إلى أنه على الرغم من أنه وصفهم بـ "الحيوانات"، فقد اعتبرهم بشراً. إذا افترضنا خلاف ذلك، فإن هذا السيناريو ببساطة لن يكون له معنى وفقاً لمان، لأن "مثل هذه الإهانات لن تكون مناسبة عندما يتعلق الأمر بالحيوانات غير البشرية الفعلية، التي لا تستطيع فهم الإهانة ولا يمكن انتقاصها بالإشارة إلى واقع كونها غير بشرية. فهذا يتطلب فهماً بشرياً (prehension)، ناهيك عن الحاجة إلى وضع إنساني أولي يُنتقص

1 Kate Manne, *Down Girl: The Logic of Misogyny* (New York: Oxford University Press, 2018), p. 143.

منه. ليس هناك ما يدعو للاعتراض على أن تُنعت بجرد، إذا كنت في الحقيقة جرداً^١. اسمحوالي أن أطرح وجهة نظر ماني بطريقة مختلفة قليلاً. يتم تشخيص التجريد من الإنسانية عادة على أساس ما يقوله الناس، وغالباً من خلال استخدامهم للافتراءات الحيوانية. تهدف مثل هذه الافتراءات إلى الانتقال من قدر الآخرين، إذلالهم، والتأكيد على دونيتهم، وما إلى ذلك. لكن الأشخاص الذين يشتمون الآخرين بهذه الطريقة لا يمكن أن يكون لديهم مثل هذه النية إذا كانوا يعتقدون حقاً أن الأشخاص الذين يستهدفون عداءهم هم حيوانات دون البشر. استخدام الافتراءات الحيوانية يفترض مسبقاً أن المتحدث يدرك أن الشخص الذي يستهدفه هو إنسان وأيضاً أن هذا الشخص يدرك وضعه كإنسان.

يجب أن يكون واضحاً أن العديد من نقاط مان الحرجة لا تنطبق على نظرية التجريد من الإنسانية التي عرضتها في هذا الكتاب. أنا لا أدافع عن الإنسانية كما تعرفها، لأنني لا أعتقد أن الاعتراف بالآخرين كبشر يجعل المرء يميل نحوهم بشكل إيجابي. لا أزعّم أن استخدام الألفاظ الحيوانية دائماً، أو حتى في الغالب، يشير إلى أن المتحدث لديه معتقدات تجرده من إنسانيته. وأنا أرفض فكرة أن التجريد من الإنسانية هو فشل في ملاحظة إنسانية الآخرين. ومع ذلك، فإن توصيف مان لمشكلة الإنسانية يستحق اهتماماً جدياً، ولو فقط لمعالجة مشكلة التمييز بين الافتراءات التي تعبر عن مواقف غير إنسانية حقاً وتلك التي لا تعبر عنها.^٢

مكتبة

t.me/soramnqraa

مشكلة الوحشية

لقد شرحت حتى الآن التجريد من الإنسانية على أنه إسناد جوهر دون الإنسان إلى الآخرين. من وجهة نظر الشخص الذي يجرد الإنسان من إنسانيته، قد يبدو الشخص

1 Manne, *Down Girl*, p. 163–164.

2 Johannes Lang, "Questioning Dehumanization: Intersubjective Dimensions of Violence in the Nazi Concentration and Death Camps," *Holocaust and Genocide Studies* 24, no. 2 (2010): p. 225–246; Paul Bloom, "The Root of All Cruelty?," *New Yorker*, November 27, 2017; Harriet Over, "Seven Challenges for the Dehumanization Hypothesis," *Perspectives on Psychological Science* 16, no. 1 (2021): p. 3–13. 3.

الآخر إنسانياً من "الخارج"، لكنه في الواقع حيواناً دون البشر من "الداخل". ومع ذلك، هناك العديد من الأمثلة على التجريد من الإنسانية التي لا تناسب هذا النموذج. خذ بعين الاعتبار ضحايا الإعدام خارج نطاق القانون الموصوفين في الفصل الأول، والذين تم وصفهم بانتظام في الأدبيات العنصرية في ذلك الوقت، ليس فقط كحيوانات مفترسة، ولكن أيضاً كوحوش وشياطين. وتأمل اليهود المزعومين الشيطانيين الموصوفين في الفصل العاشر، أو وصف اليهود في كتيب قوات الأمن الخاصة *Der Untermensch* الذي جاء فيه: "داخل هذا المخلوق تكمن مشاعر جامحة وغير مقيدة: حاجة متواصلة للتدمير ومليئة. مع الرغبات الأكثر بدائية والفوضى والندالة الباردة القلب، يزدهر الإنسان الفرعي في الفوضى والظلام، فهو يخاف من النور. هذه المخلوقات دون البشرية تعيش في البالوعات والمستنقعات، مفضلة الجحيم على الأرض على ضوء الشمس"^١. إذا أردنا تطوير هذا التحليل، نجد أنه ليس ضرورياً استخدام كلمات مثل "وحش" أو "شيطان" للإشارة إلى الآخرين وتصويرهم على أنهم شيطانيون أو وحوش. فالكلمات مثل "المفترس الخارق" و"الإرهابي" يمكنها أن تؤدي الوظيفة نفسها تماماً. لذا، عند تناول مشكلة الوحشية، علينا أن ننظر إلى ما وراء السطح الظاهر للرسالة.

إن الوحشية لا تناسب مع الإطار النظري الذي وصفته حتى الآن، لأن الوحوش ليست حيوانات أقل من البشر. إنها كيانات غير طبيعية: دخيلة على سلسلة الوجود العظمى. يصوّر كتاب *Liber Monstrorum de Diversis Generibus* [كتاب الوحوش من مختلف الأنواع] الذي يعود إلى القرن العاشر هذه النقطة تصويراً مثالياً: "بسبب كونها ما هي عليه، يجب أن يقيها نظام الخلق في الخارج"^٢.

إن التفكير في الآخرين على أنهم وحوش يختلف تماماً عن التفكير فيهم على أنهم حيوانات. قد يكون الحيوان مخيفاً أو مثيراً للاشمئزاز لكن الوحوش مرعبة ويُعتقد

1 Heinrich Himmler, *Der Untermensch*, trans. Hermann Feuer and Bulat Sultanov (SS Office: Berlin 1942), <http://www.holocaustresearchproject.org/holoprelude/deruntermensch.html>.

٢ مُقتبس من:

David D. Gilmore, *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), p. 60.

أنها أكثر خطورة من أي حيوان بسبب قدراتها فوق العادية. الوحوش ضارة؛ إنها غريبة وغريبة، في حين أن الحيوانات غير البشرية ليست كذلك. والأهم من ذلك أنه لا مكان للوحوش في نظام الطبيعة، بل تجسّد تحطيماً له.

على عكس مشكلة الإنسانية، نادراً ما تُذكر مشكلة الوحشية في أدبيات التجريد من الإنسانية باعتبارها مشكلة. العديد من الكتاب يشيرون إلى أن أفراد الجماعات المجردة من إنسانيتهم غالباً ما "يشيطنون"، إلا أنهم لا يقدمون أي تفسير لهذه الظاهرة، ولا يبدو أنهم يلاحظون أنها لا تتوافق مع نظريات تجريد الإنسانية. وهذا التجاهل يحمل آثاراً هائلة، لأن التحدي الذي يفرضه لا يقتصر على نظريات مثل نظريتي، التي تعتمد على مفهوم سلسلة الوجود العظمى.

الباحثون في مجال التجريد من الإنسانية لم يعطوا الشيطنة حقها المناسب. لا مكان لها في أي من النظريات السيكلوجية الاجتماعية حول التجريد من الإنسانية التي ناقشتها في هذا الكتاب. وفقاً لرواية نيك هاسلام، نجرد الآخرين من إنسانيتهم من خلال إسناد خواص تشبه الآلات أو الحيوانات إليهم، لكن الشياطين ليست مثل الآلات أو الحيوانات. والمنظرون الذين يعتقدون أن التجريد من الإنسانية إنكار للحالات العقلية للآخرين ليس لديهم أيضاً مكان للشيطان. الشياطين أشرار، لكنهم ليسوا بلا عقل. ويشير آخرون سبباً إلى الشيطنة باعتبارها نوعاً من التجريد من الإنسانية، دون إعطاء أي تفسير لما يرقى إليه ذلك أو كيف يحدث. الأمور ليست أفضل في العلوم السياسية الاجتماعية. ومن المسلم به بالطبع أن الشيطنة تلعب دوراً مهماً في العلاقات الدولية، لكن مثل هذه التحليلات تسلم بمفهوم الشيطان المُعطى بدلاً من إخضاعه للتحليل.¹

الازدواجية

بالإمكان متابعة الاستدلال من الافتراض القائل إن المجردين للإنسانية يقرّون بإنسانية

1 Linn Normand, *Demonization in International Politics: A Barrier to Peace in the Israeli-Palestinian Conflict* (New York: Palgrave Macmillan, 2016); Michael Paul Rogin, *Ronald Reagan, the Movie, and Other Episodes in Political Demonology* (Berkeley: University of California Press, 1987).

أولئك الذين يبدو أنهم يجردونهم منها، إلى الاستنتاج بأنهم لا يعتبرون هؤلاء الآخرين فعلياً غير بشريين، على النحو التالي: تنص الفرضية الأولى على أن بعض الناس يشيرون إلى بعض الأشخاص الآخرين على أنهم مخلوقات دون بشرية، ولكن يبدو أنهم أيضاً يعتبرونهم كائنات بشرية. تنص الفرضية الثانية على أنه من المستحيل منطقياً، وبالتالي مما لا يمكن تصوّره، أن يكون أيُّ كائن بشرياً ودون بشريّ في الوقت نفسه، لأن هاتين الفئتين تستبعد كل منهما الأخرى. تنص الفرضية الثالثة على أنه، بالنظر إلى حقيقة الفرضيتين الأولى والثانية، فإن أولئك الذين يتحدثون عن الآخرين على أنهم بشر أو دون بشر يجب أن ينظروا إليهم على أنهم إما بشر أو دون بشر، إنما ليس كليهما. تنص الفرضية الرابعة على أنه من المرجح أن هؤلاء الأشخاص يتصورون من يبدو أنهم يجردونهم من الإنسانية على أنهم بشر وليسوا دون بشر. يمكن تبرير هذه الفرضية بشتى الطرق، على سبيل المثال من الناحية المنطقية (لا يبدوون بشراً) أو من خلال حجة معقدة مثل حجة مان. وكل هذا يؤدي إلى الاستنتاج النهائي وهو أنه من المرجح للغاية أن الجناة لا يعتقدون حقاً أن أولئك الذين يصفونهم بالحيوانات هم في الواقع أقل من البشر.

هذه حجة معيبة. مشكلتها تكمن في النقلة بين الفرضية الثانية إلى الثالثة. الفرضية الثانية هي حالة خاصة من الحقيقة العامة التي مفادها أنه لا يمكن لأي شيء أن يمتلك خاصية ويفتقر إلى الخاصية نفسها في الوقت نفسه. وهذا صحيح من حيث المنطق. لا يمكن أن يكون صحيحاً، على سبيل المثال، أن طولي يزيد على ستة أقدام وأن طولي أقل من ستة أقدام، أو أن الكوب الموجود على مكثبي يحتوي على الويسكي ولا يحتوي على الويسكي. لكن الفرضية الثالثة، التي من المفترض أن تترتب عليها، هي ادعاء نفسي وليس منطقياً. ولن يترتب على ذلك إلا من الفرضية الثانية أنه ثمة فرضية وسيطة أخرى تنص على شيء مثل "علم النفس البشري يتوافق دائماً مع قواعد المنطق". قد يكون هذا ادعاءً سخيلاً، لأنه من البديهي أن علم النفس البشري يمكنه تحدي المنطق، وغالباً ما يفعل. نحن ماهرون في اللاعقلانية، وغالباً ما نكون قادرين على قبول معتقدات متناقضة جنباً إلى جنب. لذا، ما لم يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن المعتقدات حول البشرية وما دون البشرية معزولة عن هذا النوع من اللاعقلانية،

فإن مقدمات هذه الحجة لا ترقى إلى مستوى إثبات نتيجتها.

تنويعات هذه الحجة التي تعتمد على النعوت الحيوانية قاعدة أدلة وحيدة تعاني أيضاً من نقطة ضعف أخرى. صحيح أن الاستنتاجات حول التجريد من الإنسانية تعتمد إلى حد كبير على ما يقوله الناس. وكما أشرت، لا يمكننا أن نستنتج استنتاجاً مشروحاً أن شخصاً ما يتصور شخصاً آخر على أنه إنسان دون بشري لمجرد أنه يستخدم هذا النوع من الخطاب ضده. في مثال مان، ربما لم يكن الشرطي الأبيض الذي وصف المتظاهرين السود بـ "الحيوانات اللعينة" في الواقع يعتبرهم حيوانات، وربما قال ذلك فقط للتقليل من شأنهم، تماماً كما تجادل. لكن قاعدة الأدلة لواقع التجريد من الإنسانية أوسع بكثير من أمثلة كهذه. هناك العديد والعديد من الأمثلة لأشخاص يزعمون أن الآخرين هم دون البشر، حيث من المفترض أن يؤخذ هذا حرفياً على أنه بيان للحقيقة. وقد قدمت عدداً لا بأس به منهم في هذا الكتاب. إليكم رسالة أخرى من عالم الأنثروبولوجيا هيو رافلز Hugh Raffles، الذي يقول مستعيناً بالوثائق التاريخية: "في بداية فرنسا الحديثة... بما أن الجماع مع يهودية كان تماماً مثل أن يضاجع الرجل كلباً، يمكن محاكمة المسيحيين الذين مارسوا الجنس المغاير (heterosexual) مع اليهود بجريمة اللواط التي يعاقب عليها بالإعدام ويتم حرقهم أحياء مع شركائهم - مثل هؤلاء الأشخاص في أعين القانون وإيماننا المقدس لا يختلفون بأي حال من الأحوال عن الحيوانات".¹

حتى لو لم تعبر الإهانات الحيوانية أبداً عن معتقدات تجرد الإنسان من إنسانيته (وهذه ليست الحال بالتأكيد)، فإن ذلك لا يهز الأساس الدال على واقعية ظاهرة تجريد الإنسانية. وبمجرد أن نقبل وجود أمثلة تشير، بأي معيار معقول، إلى وجود تجريد حقيقي من الإنسانية، يصبح سؤالاً مفتوحاً ما إذا كانت العقلية المجردة من الإنسانية تكمن وراء أي حالة معينة من الانتقاص الحيواني.

1 Hugh Raffles, *Insectopedia* (New York: Vintage, 2010), p. 145.

الاقتراسات من:

Jakob Döpler's 1693 *Theatrum Punarum* and Jodocus Damhouder's (1562) *Praxis Rerum Criminalium*.

E. P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals: The Lost History of Europe's Animal Trials* (Boston: Faber and Faber, 1987).

ومع ذلك، تبقى مشكلة الإنسانية قائمة. أولئك الذين يتصورون الآخرين على أنهم أقل من البشر، لماذا ينظرون إليهم أيضاً على أنهم بشر؟ ماذا يخبرنا هذا عن طبيعة التجريد من الإنسانية؟ فلنتأمل المقطع الذي اقتبسته للتو. على الرغم من أن العبارات حول دون-بشرية النساء اليهوديات يجب أن تؤخذ على محمل الجد وضوحاً، فالنص المقتبس ينص على أن "مثل هؤلاء الأشخاص" لا يختلفون بأي حال من الأحوال عن الحيوانات. لكن من الغريب القول إنّ هناك "أشخاصاً" لا يختلفون عن الوحوش. فإن كانوا أشخاصاً فليسوا حيوانات، وإذا كانوا حيوانات فليسوا أشخاصاً.

فلنراجع الحجة المعيبة التي طرحتها قبل بضع فقرات. يمكن إصلاح هذه الحجة من خلال إزالة الفرضية المشكوك فيها "أولئك الذين يتحدثون عن الآخرين على أنهم بشر أو دون بشر يجب أن ينظروا إليهم على أنهم إما بشر وإما دون بشر، إنما ليس كليهما" وإضافة "لذا يجب أن يكون الأمر أن أولئك الذين يتحدثون عن الآخرين بهذه الطريقة يعتقدون أنهم بشر ودون بشر في آن معاً". بمجرد القيام بذلك، تتلاشى بقية الحجة، مما يتركنا مع استنتاج مفاده أنه عندما يجرد الناس الآخرين من إنسانيتهم، يعتبرونهم بشراً ودون بشر في الوقت نفسه. لا ينبغي تفسير هذا على أنه يعني أن من يجردون الإنسانية من الإنسانية يتصورون الآخرين على أنهم بشر جزئياً وجزئياً دون بشر، مثل حوريات البحر أو القنطور. يجب أن يفهم على أنه يعني أنهم يتصورون الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم على أنهم بشر تماماً ودون البشر تماماً، في الوقت نفسه. أدرك أن هذا يبدو غريباً، وربما غير مفهوم. لكنني سأبذل قصارى جهدي لتبديد هالة الغرابة هذه.

فهم الازدواجية (ambivalence) أمر بالغ الأهمية لفهم التناقض الذي يكمن في قلب العقل المجرد من الإنسانية. صاغ الطبيب النفسي السويسري يوجين بلويلر Eugen Bleuler مصطلح "الازدواجية" في عام ١٩١٠. وحدّد بلويلر ثلاثة أنواع من الازدواجية: "الازدواجية العاطفية" (عواطف متضاربة تجاه الشخص نفسه)، و"ازدواجية الإرادة" (الرغبة في فعل شيء ما تتعايش مع الرغبة في عدم فعله) و"الازدواجية الفكرية" (الإيمان بافتراضات متناقضة). التقط فرويد هذا المصطلح في

عام ١٩١٢، وسرعان ما أصبح الدعامة الأساسية للمفردات النظرية للتحليل النفسي.^١ تظهر مناقشة فرويد الرئيسية حول الأزواجية في المقالة الثانية من المقالات الأربع المنشورة في الفترة ما بين ١٩١٢-١٩١٣ والتي جُمعت معاً في كتاب *Totem and Taboo* [الطوطم والتابو]. كتاب الطوطم والتابو هو غزوة فرويد الرئيسية في الأنثروبولوجيا التأملية، وهو عمل حاول فيه وضع نظرية لظاهرة التابو، وهي إعادة قوية ومحيرة في كثير من الأحيان. القيود المفروضة على أنواع معينة من السلوك غالباً ما توجد في المجتمعات التقليدية. ووفقاً لفرويد: "يبدو أن وراء كل هذه المحظورات شيئاً ما في طبيعة النظرية مفادها أنها ضرورية لأن بعض الأشخاص والأشياء مشحونة بقوة خطرة، يمكن أن تنتقل من خلال الاتصال بهم، مثل العدوى تقريباً... يبدو أن أغرب حقيقة هي أن أي شخص ينتهك أحد هذه المحرمات يكتسب هو نفسه صفة المحظور، وكأن الأمر الخطر كله قد انتقل إليه".^٢

يرى فرويد أن المحظورات تنشأ من المواقف الأزواجية التي ترسب في الثقافة، وقد استخدم المواقف الأزواجية للأفراد لإلقاء الضوء عليها. على وجه الخصوص، كان فرويد مهتماً بأوجه التشابه المذهلة بين المحرمات والطقوس والمحظورات الخاصة الغريبة الموجودة في حالات العصاب الوسواسي (المعروف حالياً باسم اضطراب الوسواس القهري). إنه يتعامل مع هذه المحظورات الثقافية باعتبارها عصاباً وسواسياً واضحاً، يستتبط قدر المستطاع من واحدة إلى أخرى. يكتب: "يتصرف مرضى الوسواس كما لو أن الأشخاص والأشياء حاملون عدوى خطيرة يمكن أن تنتشر باللمس إلى كل ما حولهم. ويواصل مقارنة طقوس التطهير المرتبطة بالمحرمات الثقافية مع الطقوس الخاصة لأولئك الذين يعانون العصاب الوسواسي: "تتضمن المحظورات الوسواسية نبذاً وقيوداً واسعة النطاق في حياة أولئك الذين يخضعون

1 Eugen Bleuler, "Vortrag über Ambivalenz," *Zentralblatt für Psychoanalyse* 1 (1910): p. 266-268; Sigmund Freud, "The Dynamics of Transference," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 12, trans. James Strachey (London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1958): p. 97-108.

2 Sigmund Freud, "Totem and Taboo," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 12, trans. James Strachey (London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1958), p. 21-22.

لها، كما الحال مع المحظورات المحرمة؛ ولكن يمكن رفع بعضها إذا تم تنفيذ إجراءات معينة. بعد ذلك يجب تنفيذ هذه الإجراءات. وتصير أفعالاً قهرية أو وسواساً، ولا شك أنها من قبيل الكفارة أو التوبة أو الإجراءات الدفاعية أو التطهير^١.

ثم يستمر فرويد في القول إنّ المواقف المتناقضة، في كلتا الحالتين، هي التي تؤسس اعتقادات سببية حول قوة خطرة ومعدية يجب مواجهتها بالعزلة الاجتماعية وطقوس العزلة والطهارة. وهذا الموقف ليس مجرد مسألة مشاعر أو رغبات أو معتقدات مختلطة. وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن حل الصراع بينها عبر التفكير التأملّي الذي يربط الأفكار المتعارضة بعضها ببعض. لكن الحل مستحيل، لأن المواقف غير المتوافقة منفصلة عقلياً عن بعضها. ووفقاً لفرويد: "لا يمكن تسوية الصراع بين هذين التيارين على الفور، لأنه - ما من طريقة أخرى لصياغة الأمر - فهما متمرزان في عقل الذات بطريقة لا يمكنهما أن تتعارضا"^٢.

أعتقد أن شيئاً مثل ما وصفه فرويد يحدث في حلقات التجريد من الإنسانية. ثمة معتقدان متناقضان أو تمثيلات عقلية للشخص المجرد من الإنسانية موجودة في عقل الشخص المجرد من الإنسانية. أحدهما هو تصور ذلك الشخص على أنه بشر والآخر هو تصوره على أنه حيوان دون البشر. وهما معزولان عن بعضهما ولا يمكن أن يتفاعلا^٣.

1 Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 13, trans. James Strachey (London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1953), p. 28.

2 Freud, *Totem and Taboo*, p. 30.

٣ لعل القراء لاحظوا أنني أبذل بين المفردات "الاعتقاد" و"التمثيل" وحتى "التصور" في هذا الكتاب. أستخدم كلا منها بطريقة بعيدة عن التفصيل من الناحية النظرية. ومع ذلك، التحليل الأكثر شمولاً للعمليات الإدراكية التي تقوم عليها عملية التجريد من الإنسانية قد يحتاج إلى فصل هذه الأشياء الثلاثة عن بعضها وتوصيفها بشكل أكثر دقة. وفي هذا الصدد، قد يكون إريك شويتزجيبيل Eric Schwitzgebel محقاً في زعمه أن الحالة العقلية المتناقضة التي تدفع إلى التجريد من الإنسانية لا يمكن وصفها وصفاً مثالياً من ناحية اعتقادات المجرد من الإنسانية غير المتوافقة والغريبة.

Eric Schwitzgebel, "Believing in Monsters: David Livingstone Smith on the Subhuman," *Nautilus*, September 11, 2020, <https://nautil.us/blog/believing-in-monsters-david-livingstone-smith-on-the-subhuman>.

الإذعان الإبستيمي

المهمة التالية تتمثل في شرح كيف ولماذا يحدث هذا. فلنفكر في الطرق التي نتبعها عادة لتصنيف الأشياء، عادة ما نفعل ذلك بناءً على ما تخبرنا به حواسنا. نعتقد أن شيئاً ما أزرق إذا كان يبدو أزرق، ونعتقد أن شيئاً ما شبيهاً ما شبيهاً إذا كان يبدو مثل شبيهاً، ونعتقد أن شخصاً ما هو صديقنا المقرب إذا كان يبدو مثل صديقنا المقرب. ولكن يُبنى التصنيف على شيء آخر: رأي الخبراء. الخبراء هم أشخاص أو مجموعات من الأشخاص، ممن نعتبر أنهم يملكون معرفة موثوقة في بعض المجالات. هم الذين من المفترض أن يعرفوا.

نقبل في كثير من الأحيان ما يقوله لنا الخبراء عن العالم على أنه حقيقة، حتى لو كان ما يقولونه لنا يتناقض مع ما تخبرنا به حواسنا. على سبيل المثال، تبدو الأجسام الصلبة مثل الكرسي بلا فجوات. لكن الفيزيائيين يخبروننا أن مثل هذه الأشياء تتكون في الغالب من المساحة الفارغة. وعلى الرغم من أن أعيننا تخبرنا أن الأجسام الصلبة لا فجوات فيها، فإننا ندعن للفيزيائيين لأنه من المفترض في ثقافتنا أنهم يعرفون. ما من صلة ضرورية بين التمتع بمكانة الخبير وامتلاك معرفة حقيقية. وذلك لأن كون المرء خبيراً في نهاية المطاف هو مكانة سياسية ومنصب قوة وسلطة. في بعض الأحيان، أولئك الذين من المفترض أن يعرفوا لا يعرفون حقاً أو يخفون ما يعرفونه حقاً لخدمة أجندات سياسية ما. ولكن لأننا ندعن لأولئك الذين يشغلون الدور الثقافي للخبراء، فمن المرجح أن نثق حتى بهذه الادعاءات ونقبلها على أنها صحيحة.

لقد كنت أتحدث عن العلماء بوصفهم خبراء، ولكن يمكن للعديد من الشخصيات الأخرى القيام بهذا الدور وهي تقوم به بالفعل. يمكن منح الأكاديميين وأعضاء رجال الدين والمشاهير والرياضيين والسياسيين والمتحدثين التحفيزيين وحتى مضيفي البرامج الحوارية الإذاعية مكانة الخبراء. اليوم، في عصر الإنترنت، يمكن تقديم أي شخص لديه رسالة جذابة بما فيه الكفاية على أنه خبير وجمع المتابعين الذين يعتبرونه كذلك. وغالباً ما تُوزّع الخبرة المزعومة عبر المجتمع بأكمله بدلاً من إيداعها في أفراد معينين. في مثل هذه الحالات، تتمتع المعتقدات الأيديولوجية السائدة والمسلم بها بمكانة "المعرفة العامة" التي تحدد الواقع، حتى عندما لا تتوافق هذه المعتقدات

مع أحكام حواسنا.

ومع ذلك، فإن إعداد العقل البشري في بعض الأحيان يشكل عائقاً أمام اعتماد رأي الخبراء. كتب جورج أورويل George Orwell في روايته 1984: "لقد طلب منك الحزب أن ترفض الأدلة التي تقدمها عيناك وأذناك"، لكن في بعض الأحيان لا تدفعنا شهادة الخبراء إلى التخلي عما تخبرنا به حواسنا. في بعض الأحيان، لا تتمكن من التخلي عن هذه المعتقدات الإدراكية الحسية، على الرغم من أننا نقبل أيضاً ما يدعيه الخبراء. فلنفكر مرة أخرى في مثال الأجسام الصلبة. على الرغم من أنني أقبل وتقبلون ما يقوله لنا الفيزيائيون عن الأجسام الصلبة، فمن المستحيل بالنسبة إلينا أن نتوقف عن الكرسي وجمادات أخرى على أنها خالية من الفجوات. نتمسك بكلا المعتقدين - الإيمان بعدم وجود فجوات في الكرسي والإيمان بأنه بفجوات - في الوقت نفسه، على الرغم من أنهما متناقضان. الأوهام البصرية توضيح عظيم. ولنتأمل هنا وهم مولر-لاير Müller-Lyer. يتكون الوهم من خطين أفقيين، أحدهما فوق الآخر. الخطان بالطول نفسه تماماً، لكن الخط العلوي ينتهي بسهم في كل طرف، وينتهي السطر السفلي بأسهم مقلوبة في كل طرف. على الرغم من أننا نعلم أن للخطين الأفقيين في الوهم الطول نفسه تماماً، لا يمكننا إلا أن نرى أن الخط في الأسفل أطول من الخط في الأعلى. على الرغم من أننا نعلم أن ما "نراه" ليس ما نراه حقاً، لا نستطيع منع أنفسنا عن رؤيته بهذه الطريقة.

هذه هي الطريقة التي تنشأ بها المعتقدات المجردة من الإنسانية. في قلبه، يتضمن التجريد من الإنسانية تناقضاً بين التصنيف الإدراكي الحسي للآخرين على أنهم بشر والتصنيف "النظري" المكتسب من الآخرين بأنهم دون بشر.

كما شرحت في الفصل الحادي عشر، عندما نواجه بشراً آخرين، فإننا نميل إلى الفهم بسرعة وبمنعكس لا إرادي أنهم بشر.¹ لذلك، عندما يخبرنا شخص ما أن بعض الأشخاص أقل من بشر، فإننا نقبل ذلك على أساس سلطتهم الإبتيمية. وهذا لا يمنعنا

1 F. Castelli, F. Happé, U. Frith, and C. Frith, "Movement and Mind: A Functional Imaging Study of Perception and Interpretation of Complex Intentional Movement Patterns," *NeuroImage* 3, no. 12 (2000): p. 314-325; R. Desimone and J. Duncan, "Neural Mechanisms of Selective Visual Attention," *Annual Review of Neuroscience* 18 (1995): p. 193-222.

من رؤيتهم أيضاً كبشر. في ظل هذه الظروف، نفكر في هؤلاء الآخرين على أنهم بشر كاملون في "جزء" واحد من العقل، ودون بشر تماماً في "جزء" آخر منفصل عن الجزء الأول. وكما كتب فرويد: "إنها متركزة في عقل الفرد بطريقة تمنعها من أن تتعارض مع بعضها بعضاً".

هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء تحل مشكلة الإنسانية. يعتبر المجرّدون من إنسانيتهم ضمناً أو صراحةً أولئك الذين يجردونهم من إنسانيتهم بشراً لأنه من المستحيل عليهم زعزعة هذا الاعتقاد، المتوافق جنباً إلى جنب مع اعتقادهم بأن هؤلاء الآخرين مخلوقات دون بشرية. عقل المجرّد من الإنسانية يضمّ كلا المعتقدين، لكن أحدهما فقط يمكن أن يظهر في أي وقت من الأوقات. وعندما يكون أحدهما في المقدمة العقلية، يتراجع الآخر إلى الخلفية. ولهذا السبب يميل الخطاب المجرّد من الإنسانية إلى التناوب بين وصف الآخر بالإنسان ووصفه بأنه دون بشري. وقد لاحظ مؤرخ العنصرية الأميركية ديفيد بريون ديفيس ذلك، رغم أنه لم يصغه في نظرية. لقد اقتبست في الفصل الثاني قوله إنه "بما أن ضحايا (الإعدام خارج نطاق القانون) يُنظر إليهم على أنهم 'بشر حيوانيون'، فإن هذا الوعي المزدوج قد ينطوي على تحول متناقض ذهاباً وإياباً في الاعتراف بالإنسانية"¹. ثمة مقابلة مع امرأة شاركت في هجوم مميت على الغجر في Hadereni في رومانيا، حيث أحرق رجلٌ حتى الموت وذُمرت العديد من المنازل بسبب الحرق العمد، تقدم مثلاً واضحاً للغاية على "التحول المتناقض ذهاباً وإياباً" الذي تحدث عنه ديفيس. قالت المرأة لأحد الصحفيين، بعد وقت قصير من المذبحة: "عند التفكير في الأمر... كان من الأفضل لو أننا أحرقنا المزيد من الناس، وليس فقط المنازل. كيف يمكن أن تسمي قتل الغجر جريمة قتل؟ الغجر ليسوا ناساً حقاً، كما ترون. إنهم يقتلون بعضهم بعضاً دائماً. إنهم مجرمون ودون بشر وحشرات"². فلنلاحظ أنها بدأت بالقول إنها تأسف لأنها لم تحرق المزيد من الناس (أي الكائنات البشرية) حتى الموت، لكنها تقول بعد ذلك إن قتل الغجر

1 David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Emancipation* (New York: Alfred A. Knopf, 2014), p. 18.

2 Adrian Bridge, "Romanians Vent Old Hatreds against Gypsies: The Villagers of Hadereni are Defiant about Their Murder of 'Vermin,'" *The Independent*, October 19, 1993.

ليس جريمة قتل. لأن الغجر ليسوا ناساً (ليسوا كائنات بشرية). ثم تقول إنهم مجرمون (الكائنات البشرية فقط يمكن أن يكونوا مجرمين)، لكنها تؤكد بعد ذلك مباشرة أنهم حشرات دون بشرية (مرة أخرى، ليسوا بشراً).

إذا كنتُ على حق، فإن مشكلة الإنسانية ليست في الحقيقة مشكلة على الإطلاق. وبالنظر إلى الطريقة التي يعمل بها العقل البشري، فإن هذا جانب متوقع من عملية التجريد من الإنسانية. ولكن لهذه الفكرة تداعيات أخرى، تداعيات تلقي قدرأ كبيراً من الضوء غير المتوقع على ظاهرة التجريد من الإنسانية وتمهّد الطريق لحل مشكلة الوحشية.

تجريد عجيب من الإنسانية

سأبدأ بنقطة واضحة ولكن غالباً ما يتم التغاضي عنها. ولنتأمل هنا ادعاءات النازيين بأن اليهود مخلوقات أشبه بالجرذان. لدى الناس الكثير من المواقف المختلفة تجاه الجرذان. وكانت جدتي، التي أمضت سنوات مراهقتها في مبنى سكني موبوء بالجرذان، تشعر بالرعب منها. لكن ابنتي عشقت الجرذان عندما كانت طفلة، واحتفظت بجردين حيوانين أليفين. علماء النفس الذين يستخدمون الجرذان في تجارب المتاهة ينظرون إليها بموضوعية، كما يفعل علماء الطب الذين يستخدمونها لاختبار تأثيرات العقاقير التجريبية. ما أقصده هو أنه ما من شيء مثير للاشمئزاز بحد ذاته بشأن هذه القوارض. لكن النازيين لم يقولوا إن اليهود مجرد جرذان. كان من الممكن أن يكون ذلك ضلالياً (فاليهود ليسوا مخلوقات صغيرة ذات فرو وذيل عارية). وبدلاً من ذلك، وصفوهم بأنهم حشرات بشرية. وعلى الرغم من حماسهم الأيديولوجية، لم يكن بوسع النازيين الملتزمين إلا أن ينظروا إلى اليهود على أنهم بشر. ولكن في الوقت نفسه، تمسكوا بشدة بالاعتقاد الأيديولوجي القائل بأن اليهود ليسوا بشراً. لذا، لم يكن اليهود مجرد جرذان في نظر المؤمنين الحقيقيين بالأيديولوجية النازية. كانوا جرذاناً/بشريين. إن فهم ذلك أمر ضروري للتنظير في التجريد من الإنسانية، فثمة أدبيات بحثية مهمة تغطي العديد من التخصصات التي تشير إلى أن

الكائنات المتناقضة مثل الجرذان/البشريين تثير استجابة سيكولوجية مميزة ومزعجة للغاية. تستقبلها المشاعر على أنها ما يسمى باللغة الألمانية Unheimlich وهي كلمة تُترجم تقليدياً (وإن كانت ترجمة غير مثالية) بالصفة "عجيب" (uncanny). وأشار فرويد في مقالة كتبها حول هذا الموضوع إلى أن العجيب "يرتبط بلا شك بما هو مخيف... ومع ذلك قد نتوقع وجود نواة خاصة من الشعور مما يبرر استخدام مصطلح مفاهيمي خاص. نجد فضولاً لمعرفة هذا الجوهر المشترك الذي يسمح لنا بالتمييز بين بعض الأشياء التي تقع ضمن مجال ما هو مخيف على أنها 'عجيبة'".¹

كان لدى فرويد أفكاره الخاصة حول كيفية ظهور مشاعر العجب، ولكن سيكون من المفيد لنا أن نتقل إلى عمل معاصره، وهو طبيب نفسي ألماني يدعى إرنست جينتس Ernst Jentsch. في ورقته البحثية التي نشرها عام ١٩٠٦ بعنوان "On the Psychology of the Uncanny" [حول سيكولوجية العجب]، شرع جينتس في تحديد معنى تجربة شيء عجيب على وجه التحديد، وما أنواع الأشياء التي تثير هذه الاستجابة، ولماذا تفعل ذلك. وقال إن الأشياء العجيبة تنتج شعوراً بالارتباك والالتباس. لكنه كان مدركاً أن حالات الالتباس لا تولّد كلّها الشعور بالعجب، أو تنتجه بالدرجة نفسها. لا بد من وجود نوع خاص من الالتباس: "من بين جميع حالات الالتباس النفسي التي يمكن أن تصبح سبباً لنشوء شعور العجب، يمكن لحالة واحدة على وجه الخصوص تطوير تأثير منتظم وقوي وعام جداً إلى حد ما: وهي الشك حول ما إذا كان الكائن الحي ظاهرياً هو حقاً حي أم لا، وعلى العكس من ذلك، الشك حول ما إذا كان الجماد الذي لا حياة فيه غير حي بالفعل، وبصورة أكثر دقة، عندما يتجلى هذا الشك في إحساس غامض في وعي المرء. ويستمر المزاج حتى تُحسم هذه الشكوك ثم يفسح المجال عادة لنوع آخر من المشاعر".²

الأشكال البشرية المصنوعة بمهارة في متحف الشمع أحد أمثله الرئيسية. على

1 Sigmund Freud, "The Uncanny," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 17, trans. James Strachey (London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1955), p. 218.

2 Ernst Jentsch, "On the Psychology of the Uncanny," *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 2, no. 1 (1997): p. 12.

الرغم من أن المرء يعرف أن هذه شخصيات غير حية، إنها نابضة بالحياة لدرجة أنه لا يمكن للمرء إلا أن ينظر إليها ليرى أشخاصاً حقيقين. والنتيجة هي رؤيتها على أنها حية وغير حية. لكن لا شيء يمكن أن يكون حياً بالكامل أو جامداً بالكامل، وهذا ما ينتج الشعور بالعجب. ويخمن أنه بقدر ما يستمر هذا الشعور بالعجب، "فمن المحتمل أن يكون الأمر متعلقاً بشكوك ثانوية شبه واعية تثار من جديد بشكل متكرر وتلقائي" أو "التذكر الحي للانطباع الغريب الأول العالق في ذهن المرء".¹

بعد أن وصلنا إلى هذه النقطة، من المفيد التراجع عن ترجمة Unheimlich على أنها "عجيب". الكلمة باللغة الإنكليزية لا تعبر تماماً عن الحالة الذهنية التي يشير إليها جينتس. يمكن أن يكون "العجيب" ببساطة غريباً أو مدهشاً أو حتى رائعاً بشكل ممتع كما يتجلى في التعجب بفهم مفتوح من الأعمال البطولية "العجيبة" للرياضي البطل. لكن من الواضح أن جينتس يتحدث عن تجربة ذات نوعية مزعجة، تلك التي ترسل قشعريرة إلى أسفل العمود الفقري وتجعل الدم يبرد. للعثور على معادل جيد باللغة الإنكليزية، فلنتساءل كيف تذهلنا الأشياء العجيبة مثل مجسمات الشمع في غرفة ذات إضاءة خافتة. الكلمة الوحيدة التي من المحتمل أن تتبادر إلى ذهنك هي "مُفرعة". الأشياء العجيبة هي أشياء مفرعة، والحالة الذهنية التي تنتجها هي حالة "الفرع". الآن، فلنتخيل أن مجسمات الشمع الموجودة في الغرفة ذات الإضاءة الخافتة تبدأ في التحرك. تدير رؤوسها نحونا وتفتح أفواهها وتغمض عيونها الشمعية. كيف سيجعلكم ذلك تشعرون؟ وإليكم كيف يناقش جينتس هذا النوع من السيناريوهات، باستخدام مثال الإنسان الآلة:

يظهر هذا التأثير الغريب بصورة أكثر وضوحاً عندما لا يصل تقليد الشكل البشري إلى إدراك المرء الحسيّ فحسب، بل عندما يبدو فوق كل شيء وكأنه متحد بوظائف جسدية أو عقلية معينة. وهنا يكمن الانطباع الذي تنتجه المجسمات الآلية بسهولة، وهو انطباع محرج للغاية بالنسبة إلى كثير من الناس. مرة أخرى، يجب هنا استبعاد تلك الحالات التي تكون فيها

1 Jentsch, "On the Psychology of the Uncanny," p. 12.

الأشياء صغيرة جداً أو مألوفة جداً على مدار الاستخدام اليومي. إن الدمية التي تغلق وتفتح عينيها بنفسها. أو لعبة أوتوماتيكية صغيرة لن تسبب أي إحساس ملحوظ من هذا النوع، بينما من ناحية أخرى، على سبيل المثال، الآلات ذات الحجم الطبيعي التي تؤدي مهام معقدة أو تنفخ في الأبواق أو ترقص وما إلى ذلك، من السهل جداً أن تُشعر المرء بعدم الارتياح.

وبعد مرور أربعة وستين عاماً على بحث جينتش، نشر عالم الروبوتات الياباني ماساهيرو موري Masahiro Mori بحثاً توصل إلى النتيجة نفسها. وعلى الرغم من قصره الشديد واعتماده على قدر كبير من التأمل، حمل بحث موري تأثيراً كبيراً، خاصة في العلوم الإدراكية. كان عنوانه Bukimi No Tani وترجمه الناقد الفني جاسيا ريتشاردت Jasia Reichardt إلى الإنكليزية بعنوان "وادي العجب".¹ مثل كلمة Unheimlich الألمانية، يمكن ترجمة كلمة bukimi اليابانية على "مفزع"، لذا فإن عنوان بحث موري يمكن أن يُترجم بدوره ليكون "وادي الفزع". فحوى المقال واضح ومباشر. وتوقع موري أنه مع تزايد تشابه الروبوتات مع البشر، سنشعر براحة أكبر معها حتى تصل التكنولوجيا إلى النقطة التي تصبح فيها الروبوتات غير قابلة للتمييز عن البشر تقريباً، إنما ليس تماماً. واقترح أنه في تلك المرحلة، سيطرأ انخفاض حاد في الشعور بالألفة وستكون المشاعر المتولدة عن الروبوت البشري مفزعة. وقد أطلق على هذا اسم "وادي الفزع". وقدم موري التنبؤ نفسه بشأن الأطراف الصناعية. وفقاً له، اليد الاصطناعية التي لا يمكن تمييزها تماماً عن يد من لحم ودم، ستحفز وتنتج مشاعر الاشمئزاز. وكما هي الحال بالنسبة إلى جينتش، رأى موري أن إضافة الحركة لن تؤدي إلا إلى زيادة التأثير المزعج. وكتب: "بما أن الآثار السلبية للحركة واضحة

1 Masahiro Mori, "The Uncanny Valley," trans. Karl F. MacDorman and Nori Kagegi, *Robotics and Automation Magazine* (June 2012): p. 98-100 .

Chin Chang Ho and Karl F. MacDorman, "Revisiting the Uncanny Valley Theory: Developing and Validating an Alternative to the Godspeed Indices," *Computers in Human Behavior* 26, no. 6 (2010): p. 1508-1518; Shensheng Wang, Scott O. Lilienfeld, and Philippe Rochat, "The Uncanny Valley: Existence and Explanations," *Review of General Psychology* 19, no. 3 (2015): p. 393-407; Jasia Reichardt, *Robots: Fact, Fiction* (New York: Studio Books, 1978).

حتى مع استخدام اليد الاصطناعية، فإن بناء روبوت كامل من شأنه أن يزيد من الفرع. هذا مجرد روبوت واحد. تخيلوا أن يستيقظ حُرْفِي فجأة في جوف الليل، ويبحث في الطابق السفلي عن شيء ما بين حشد من مجسمات عرض الأزياء في ورشته. إذا بدأت المجسمات تتحرك، سيكون الأمر أشبه بقصة رعب¹.

إن استخدام موري لعبارة "قصة رعب" أمر بالغ الأهمية، لأن هناك بعداً كميّاً للعجيب. تقع الأشياء العجيبة على نطاق يمتد من مجرد الأشياء المفزعة (على سبيل المثال، اليد الاصطناعية) إلى تلك التي تثير مشاعر الرعب المطلق (على سبيل المثال، المجسمات المتحركة). الشعور بالرعب ليس مثل الشعور بالخوف. وبينما نمضي قدماً، سأوضح بشكل أكثر وضوحاً ما الذي يفصل بين الرعب والخوف. لكن في الوقت الحالي، أريد التركيز على عنصر واحد فقط، عنصر ينطبق بالقدر نفسه على جميع الأشياء العجيبة. الأشياء العجيبة، سواء كانت مفزعة أو مرعبة، لها جاذبية خاصة تميزها عن الأشياء المثيرة للاشمئزاز أو المرؤعة. وهذا ما توضحه قصة أفلاطون عن ليونتيوس Leontius في كتابه Republic [الجمهورية] بشكل جيد:

سمعت عن ليونتيوس بن أغلايون قصة أصدقها، وهي أنه لمّا خرج من بيرايوس، وشعر بوجود أشلاء قتلى في مجرى ماء تحت سورها الشمالي والقاتل إلى جانبها، كانت في نفسه رغبتان، تهيّب به الواحدة إلى رؤية الأشلاء، والأخرى إلى الاشمئزاز منها والإعراض عنها، فكانت في داخله حرب شعواء بين هاتين الرغبتين، فأغمض عينيه أولاً ومرّ بالجثث فلم يرها، على أنه لمّا تغلبت فيه الشهوة فمال لرؤية الجثث فتح عينيه بأصابعه قائلاً بغضب: "هَلَمْي أيتها العيون الناعسة وتمتّعي بهذا المنظر الشهّي!"²

لا أعتقد أن كلمة "الاشمئزاز" هي الكلمة الصحيحة لوصف السبب الذي حرّك دافع ليونتيوس لينظر. فالأشياء المقززة حقاً لا تجذب الأنظار إليها كما فعلت هذه

1 Mori, "Uncanny Valley," p. 100.

2 Plato, *The Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, trans. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 136.

الكتاب الرابع: الفضائل الأربع | جمهورية أفلاطون | مؤسسة هنداي (hindawi.org) (م).

الجثث. بدلاً من أن ينفر، تصرف ليونتئوس مثل شخص يشاهد فيلم رعب يغطي عينيه بأيديه عندما تشتد الأحداث، ولكن بعد ذلك لا يستطيع مقاومة النظر من خلال الفراغات بين أصابعه.^١

على الرغم من عمق بصيرتهما، لم يصل جينتس ولا موري إلى قاع العجيب. للاقترب من جوهر هذا النوع من الالتباس أو الغموض الذي يجعل الأمور تبدو عجيبة، فلنتأمل هذا المقطع المثير للرعب من رواية *The House of Souls* [بيت الأرواح] لكتبتها آرثر ماكين Arthur Machen: "ماذا ستكون مشاعرك، حقاً، إذا بدأ قटक أو كلبك في الحديث معك، والخلاف معك بلهجات البشر؟ سوف يغمرك الرعب. أنا متأكد من ذلك. وإذا غنت الورود في حديقتك أغنية غريبة، فسوف تصاب بالجنون. ولنفترض أن الحجارة في الطريق بدأت تنتفخ وتكبر أمام عينيك، وإذا نمت على الحصة التي لاحظتها في الليل أزهاراً حجرية في الصباح؟"^٢.

تقع أمثلة ماكين في نهاية الرعب من طيف العجب. لقد كان، بعد كل شيء، كاتب روايات رعب. فلنعاين المثال الأول الذي يطرح فكرة حيوان أليف ناطق. من المؤكد أن مواجهة كلب ناطق ستكون أمراً مربكاً، لكن هذا لن يكون بسبب التباس حول ما إذا كان هذا الكيان كلباً أم إنساناً. بل قد يكون السبب في ذلك هو أن الكلب المتكلم يملك خواصّ تنفرد بها الكلاب (مظهره الكلبّي) بالإضافة إلى خواصّ تنفرد بها البشر (القدرة على الكلام). لا يتساءل المرء إذا كان هذا المخلوق كلباً أم إنساناً. رد الفعل مدفوع بحقيقة أنه الظاهر يوحى بالأمرين معاً، لكن كون الكائن كلباً لا يتوافق مع كونه إنساناً. ليس الالتباس ما يثير هذا الشعور الغريب، بل التناقض. تنطبق اعتبارات مماثلة على الورود المغنية، وأمثلة الحجارة التي تكبر وتنمو منها أزهار تتضمن بالمثل مزيجاً مستحيلاً من المعدن والنبات.

يشير مقطع ماكين إلى العديد من السمات الأساسية للأشياء العجيبة. الأول أن جميعها تنطوي على تناقض فتويّ. يبدو أن الأشياء العجيبة تنتهك الفئات التي

١ ثمة تفسيرات عديدة لطرح أفلاطون.

Rana Saadi Liebert, "Pity and Disgust in Plato's Republic: The Case of Leontius," *Classical Philology* 108, no. 3 (2013): p. 179–201.

2 Arthur Machen, *The House of Souls* (New York: Alfred A. Knopf, 1922), p. 116.

نستخدمها لفهم العالم. في حين أن بحث موري كان يدور حول الحدود الفئوية بين البشر والروبوتات (والأطراف البشرية والأطراف الصناعية)، كان لدى جينتس رؤية أكثر اتساعاً لمصادر العجب، وسمح بأن أنواعاً أخرى من التناقضات الفئوية يمكن أن تثير هذا الشعور المزعج. وقد تلقى هذا المفهوم الأكثر عمومية للتناقض القاطع دعماً تجريبياً من دراسة أجراها إيفا Eva وباتريك فايس Patrick Weiss، والتي أظهرت أن الصراع الإدراكي الذي يحدث عند حدود الفئات لا يحتاج دائماً إلى تضمين فئة "إنسان"، لكن هذا الغموض أيضاً حول ما إذا كان كيان بشرياً أم لا ينتج التأثير الأكثر وضوحاً.

السمة الثانية لأمثلة ماكين أنها تتضمن جميعها الأشياء التي نعتقد أنها أنواع طبيعية (على الرغم من أن الأدوات يمكن أن تظهر فيها، كما الحال مع الأشياء الأخرى، كما في مثالي متحف الشمع والروبوت). وثالثاً، تشمل جميعها كائنات حية (رغم أنه يمكن أن تظهر فيها أشياء غير حية، كما هو موضح في مثال الحجارة التي تنمو). الآن، بتجميع هذه العناصر الثلاثة معاً، نحصل على المواصفات التالية: يكون الشيء عجبياً إذا وفقط إذا كان شيئاً حياً متناقضاً (أو كان حياً من قبل) ينتهك الحدود التي نتخذها لفصل ما بين الأنواع الطبيعية البيولوجية.

القليل من التأمل يكشف سبب حدوث ذلك. وكما شرحت في الفصل الرابع، نميل إلى جوهرية الأنواع البيولوجية الطبيعية، ولأن الجواهر ليست بدرجات، لا يمكن للشيء أن يحتوي على مقدار أكبر أو أقل منها، فإننا نأخذ الجواهر للفصل بين تلك الأنواع فصلاً مطلقاً. لذلك، إذا صُنّف كيان واحد على أنه ينتمي إلى نوعين طبيعيين مختلفين، لا يمكن التوفيق بين هذه التمثيلات. فالكائن الذي يُصنّف على أنه حشرة وكائن بشري لا يُنظر إليه على أنه "نوعاً ما" حشرة و"نوعاً ما" كائن بشري - أي كائن بشري شبيه بالحشرات أو حشرة شبيهة بالكائنات البشرية - بل يتم تصوّره على أنه حشرة كاملة وكائن بشري كامل في آن واحد. ينظر المجردون من الإنسانية إلى الأشخاص الذين يجردونهم من إنسانيتهم على أنهم عجبون لأنهم ينتهكون الحدود الإنسانية/ دون الإنسانية. يُنظر إليهم على أنهم بشر بالكامل ودون بشر تماماً، لكن لا يمكن التوفيق بين هذين التمثيلين للشخص المجرد من الإنسانية مع بعضهما بعضاً.

عقل المجرد من الإنسانية ينسحب في اتجاهين في وقت واحد، ولا يستطيع أن يستقر على أي من البديلين المتناقضين. ويتأرجح وعي المجرد من الإنسانية بينهما، مما يؤدي إلى ظهور مشكلة الإنسانية.

ما الذي يجعل هذه التمثيلات المتناقضة والمنتهكة ميتافيزيقياً مزعجة جداً؟ للإجابة عن هذا السؤال، نحتاج إلى الاعتماد على عمل مفكر مختلف يقارب المجال المفاهيمي ذاته من اتجاه مختلف.

كانت ماري دوغلاس Mary Douglas عالمة أنثروبولوجيا بريطانية كتبت كتاباً مؤثراً للغاية، نُشر عام ١٩٦٦، بعنوان *Purity and Danger* [النقاء والخطر]. الكتاب عبارة عن دراسة أنثروبولوجية عن طقوس النجاسة. وتتمثل رؤيتها الأساسية في أن كل ما لا يتناسب مع إطار الفئات التي تستخدمها ثقافة الفرد لتنظيم العالم ينطوي على شعور بالقذارة والرّجس والتلوث. تكتب دوغلاس: "إن القذارة لا تكون حدثاً فريداً ومعزولاً أبداً. حيثما توجد القذارة يوجد نظام. القذارة نتيجة ثانوية لترتيب وتصنيف منظم للمادة، فالترتيب يتضمن رفض العناصر غير المناسبة. القذارة نتيجة ثانوية للترتيب والتصنيف المنظم للمادة... باختصار، سلوك التلوث لدينا يمثل رد الفعل الذي يدين أي شيء أو فكرة من شأنها أن تترك أو تتعارض مع التصنيفات التي نقدّرها".^١

لدى كل ثقافة تصوّر ما حول نظام الترتيب الطبيعي: إطار من الفئات التي تُستخدم لتفسير العالم. وتستخدم مفاهيم نظام الترتيب الطبيعي هذه لضمان النظام الاجتماعي. نفكر عادة في الادعاءات باعتبارها إما وصفية أو معيارية، فتحدد إما كيف هي الأشياء أو كيف ينبغي أن تكون. لكن شكل التفكير الذي تصفه دوغلاس لا يتوافق مع هذا النمط. نظام الترتيب الطبيعي يمثل الطريقة التي يتم بها ترتيب العالم، وهو الطريقة التي ينبغي أن يتم بها ترتيب العالم. ولكنّ ثمة أيضاً عالماً غير طبيعي. هذه أشياء غير طبيعية، أشياء موجودة ولكنها خارج النظام الطبيعي، إنها نذير التلوث والفوضى. فكرة ما هو غير طبيعي تصاحب حتماً الأنظمة التي تدعي وصف النظام الطبيعي، فدائماً ما

1 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Routledge, 1966), p. 44-45.

تظل أشياء دون مكان مناسب لها في الإطار. نرى أن هذه الأشياء الشاذة قوية وخطرة وبالتالي يجب عزلها أو تهميشها أو السيطرة عليها أو تدميرها. إن صياغة دوغلاس تذهب إلى أبعد بكثير ممّا صاغه جينتش وموري. وعلى النقيض منهما، تهتم بالأسس الاجتماعية والسياسية للمخططات التصنيفية ولا يقتصر التأثير المزعج على الإشارات الإدراكية الحسية (البصرية في المقام الأول). بالنسبة إلى دوغلاس، الرّجس هو في المقام الأول مسألة كيف تُصنّف الأشياء لا كيف تبدو لنا، وهذا يتوافق جيداً مع نظريتي حول التجريد من الإنسانية. يُنظر إلى الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم على أنهم كائنات شاذة، لكن هذا ليس بسبب مظهرهم. نصنفهم على أنهم بشر بناءً على مظهرهم، وعلى أنهم دون بشر بناءً على ما قيل لنا. وهذا الوعي المزدوج بالآخر المجرد من إنسانيته هو الذي يولّد العواقب الأكثر سمية لعملية التجريد من الإنسانية، لأنه يحول الناس إلى وحوش.

حل مشكلة الوحشية

مناقشة مشكلة الإنسانية بهذه الطريقة تتجاوز المشكلة نفسها وتفتح الباب أمام فهم أعمق بكثير لجوانب عملية التجريد من الإنسانية. نظراً إلى أن المجرّدين من الإنسانية يتصورون المجرّدين من إنسانيتهم على أنهم بشر ودون بشر في الوقت نفسه، فإنهم يفكرون فيهم أيضاً على أنهم مخيفون ومرعبون ومدنّسون، وهذا يساعد في تفسير ما يدفعهم للسيطرة عليهم أو إبادتهم ولماذا يربطون هؤلاء الناس بقوة بالقذارة والمرض. ولكنه يخبرنا أيضاً بالمزيد، لأنه يبدو أن حل مشكلة الإنسانية هو أيضاً حل لمشكلة الوحشية.

كما ذكرت في مقدمة هذا الكتاب، ينقسم التجريد من الإنسانية إلى نوعين على الأقل. في بعض الأحيان، يُنظر إلى الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم على أنهم مخلوقات سهلة الانقياد، أو بهائم لتأدية الأعمال الشاقة أو موضع سخرية. ويمكننا أن نرى ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، في تجريد النازيين للأشخاص ذوي الإعاقة من إنسانيتهم. يبدأ يوهان شابوتو Johann Chapoutot كتابه *The Law of Blood: Thinking and Acting as a Nazi* [قانون الدم: التفكير والتصرف مثل النازيين] بمثال عن ثمانية

عشر طبيباً نازياً حوكموا بتهمة قتل ستة وخمسين طفلاً معاقاً في جزء من برنامج القتل الرحيم النازي. وقد أسقطت محكمة هامبورغ الإقليمية التهم الموجهة إليهم في عام ١٩٤٩. وكتب شابتو: "اعترض مدير المستشفى، الدكتور فيلهلم باير Wilhelm Bayer، بشدة على تهمة 'الجرائم ضد الإنسانية'. وأكد أن مثل هذه الجريمة 'لا يمكن أن تُرتكب إلا ضد الأشخاص، في حين أن الكائنات الحية التي تُلب من علاجها لا يمكن وصفها بأنها كائنات بشرية'". طبيب نازي آخر، فيرنر كاتيل Werner Catel، ممن شاركوا أيضاً في برنامج Aktion T4 للقتل الرحيم، أُجريت معه مقابلة عام ١٩٦٤ في المجلة الألمانية *Der Spiegel*، وعندما أشار الصحافي إلى أن عقوبة الإعدام قد ألغيت في ألمانيا الغربية، أجاب كاتيل: "لكن ألا ترى أنه عندما تتخذ هيئة المحلفين قراراً فإنها تحكم دائماً على الكائنات البشرية، حتى لو كانوا مجرمين؟ نحن لا نتحدث هنا عن البشر، بل عن كائنات وُلدت من البشر فقط ولن تصبح أبداً بشراً يتمتعون بالعقل والروح".^١

أسمي هذا النوع من التجريد من الإنسانية "التجريد الموهن من الإنسانية". عندما يُجرّد الناس من إنسانيتهم بهذه الطريقة، يُعتبرون وحوشاً مرعبة وخطرة (بمعنى "الوحش" الذي كنت أستخدمه في هذا الكتاب). وهذا الوصف مهم بسبب وجود تاريخ طويل من الإشارة إلى الأشخاص ذوي الإعاقة على أنهم "وحشيون". ليس لدي الكثير لأقوله في هذا الكتاب عن التجريد الموهن من الإنسانية. وهذا ليس لأنه غير مهم بل لأن له ظواهر مختلفة وديناميكيات مختلفة عن ذلك النوع من التجريد من الإنسانية الذي ركزت عليه هنا، والذي أسميه "التجريد المشيطن من الإنسانية". عندما يُجرّد الناس من إنسانيتهم بهذه الطريقة، يُعتبرون أشراراً وحاquدين. في هذه الحالات تنشأ مشكلة الوحشية.

دانييل جونا غولدهاغن أحد الكتاب القلائل الذين يحاولون توضيح العلاقة بين التجريد من الإنسانية والشيطنة. يعترض غولدهاغن على استخدام مصطلح "التجريد من الإنسانية" بالمعنى العام للغاية لأنه يستبعد "بعدين مفاهيميين منفصلين". لذا، بدلاً

1 Johann Chapoutot, *The Law of Blood: Thinking and Acting as a Nazi*, trans. Miranda Richmond Mouillot (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018), p. 1-3.

من إدراج الشيطنة تحت مظلة مفهوم التجريد من الإنسانية، فهو يقارن الأول بالآخر:

ثمة اعتقاد (في الحقيقة مجموعة من المعتقدات) يمكن أن يقال عنه بحق أنه مجرد الآخرين من إنسانيتهم. ويكمن في اعتقاد أن الآخرين يفتقرون بطبيعتهم إلى الصفات الأساسية لكونهم بشراً كاملين، بمعنى أنهم استحقاق الاحترام الأخلاقي والحقوق والحماية. ويُقال إن مثل هذه الكائنات تفتقر إلى القدرات والقوى البشرية، وتعريفاً، لا تحتاج إلى أن تُعامل على أنها بشر... الاعتقاد الثاني (المعقد والمتنوع أيضاً) هو شيطنة الآخرين. ويدور هذا الاعتقاد حول الخاصية الأخلاقية للآخرين، بما في ذلك نواياهم الأخلاقية. إنه يعتبر الناس، بالمعنى الحرفي أو المجازي، شيطانيين وأشراراً أخلاقياً... قياس التجريد من الإنسانية يتعلق بشكل أساسي بالقدرات البيولوجية (المعرفية والجسدية وما إلى ذلك) التي تُعتبر ضعيفة. قياس التجريد من الإنسانية يتعلق أساساً بالخصية الأخلاقية التي يُنظر إليها على أنها منحرفة أو منحطة إلى درجة أن الناس قد يكونون منحرفين أيضاً.^١

لا أعتقد أن هذه الطريقة في توصيف العلاقة بين التجريد من الإنسانية والشيطنة مفيدة جداً. أحد الأسباب هو أنه وصفيّ بحث دون أي بنية نظرية أساسية، أشبه بتصنيف العناصر الكيميائية على أساس لونها وليس على أساس بنيتها المجهرية. ثانياً، إنه يفيد كثيراً في الوصف. لا يُنظر إلى الأشخاص الذين يتعرضون للشيطنة على أنهم يتمتعون بشخصية أخلاقية سيئة. في الواقع، يمكن اعتبارهم غير أخلاقيين. الأمر الحاسم هو أن يُعتبروا مفترسين أي يشكّلون تهديداً جسدياً. أما مصدر القلق الثالث الذي يقلقني بشأن مخطط غولدهاغن فهو أن مصطلح "شيطاني" لا يحمل أي ثقل نظري حقيقي. وكان من الممكن أيضاً أن يستخدم مصطلحاً عاماً عادياً مثل "غير أخلاقي" أو "فاسد".

1 Daniel Jonah Goldhagen, *Worse Than War: Genocide, Exterminationism, and the Ongoing Assault on Humanity* (New York: Public Affairs, 2009), p. 319–320.

إن إطار عمل غولدهاغن يقوده إلى تفويت أو تحريف بعض جوانب التجريد من الإنسانية (بالمعنى الذي أستخدمه للكلمة): "إن التجريد من الإنسانية والشيطنة غير مترافقين بالضرورة. لا يُشيطَن دائماً الأشخاص الذين يُجرَّدون من إنسانيتهم. البيض الذين استعبدوا السود في الجنوب الأمريكي، ثم قمعوهم فيما بعد بواسطة قوانين جيم كرو، جردوهم من إنسانيتهم، واعتبروهم أقل من البشر ذوي قدرات فكرية (وأخلاقية) واهنة، أقرب إلى الحيوانات المستأنسة وشبه البرية التي تكون مفيدة تحت المراقبة لكن إذا تُركت يمكن أن تكون خطرة. لم يرَ البيض في عبيدهم أو السود المحررين شياطين حاقدة عازمة على إيذائهم"¹. هذا المقطع دقيق باستثناء الجملة الأخيرة. فلنُعُد إلى ما قلته في الفصل الأول عن كيفية تمثيل ضحايا الإعدام خارج نطاق القانون من الذكور السود (والأميركيين السود عموماً) في وسائل الإعلام في ذلك الوقت. تم تصوير الرجال السود، بشكل لا لبس فيه، على أنهم وحوش خطرة عازمة على الاغتصاب والقتل، وهي صورة نمطية مجرَّدة من الإنسانية لا تزال قائمة حتى يومنا هذا. الادعاء بأن الذكور السود، الذين صُوِّروا على أنهم مفترسون خارقون، لم يُشيطنوا هو أمر غريب. في الولايات المتحدة، تمثل صورة الذكر الأسود حالة نموذجية للتجريد المُشيطَن من الإنسانية.

قد يكون خطأ غولدهاغن هنا بسبب فكرته النظرية الضعيفة عن الشيطان. على عكس اليهود، الذين وُصفوا على مدى قرون بأنهم شياطين، نادراً ما يُشار إلى الأميركيين السود صراحةً بأنهم شياطين. يوضح هذا مدى أهمية أن تملك نظرية التجريد من الإنسانية فكرة غنية نظرياً عن الشيطاني. وفقاً لاستخدامي لها، كلمة "شيطاني" مصطلح نظري فني يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعناه العامي ولكنه لا يتطابق تماماً معه. أستخدم مصطلحي الشيطاني والوحشي على أنهما مترادفان، ولذلك أستخدمهما بالتبادل بشكل أو بآخر.

لتقديم تحليل لتعريف الشيطان/ الوحش الذي يمكنه معالجة مشكلة الوحشية، من المفيد الرجوع إلى كتابات الفيلسوف نويل كارول Noël Carroll. يشتهر كارول بعمله في روايات الرعب، وأحد الأسئلة التي يبحث فيها ويحاول الإجابة عنها هو ما

1 Goldhagen, *Worse Than War*, p. 320.

يُميز الوحوش - أو وفقاً لمصطلحه "الوحوش المرعبة" - عن الأنواع الأخرى من الكائنات. يعتمد كارول على نظرية دوغلاس حول النجاسة لشرح معنى أن يكون الكيان وحشاً. ويقول إنه لكي يتم اعتباره وحشاً، يجب أن يشكل الكيان تهديداً جسدياً. إذا كان الكيان لا يشكل تهديداً جسدياً للبشر، فهو ليس وحشاً. لكن التهديد الجسدي ليس كافياً، لأن العديد من الكائنات تهدد جسدياً وليست وحوشاً. إن أنثى بعوضة الأنوفيلة (anopheles) - وهي حشرة صغيرة تحمل الملاريا - تشكل تهديداً جسدياً ولكنها ليست وحشاً. ولا الثعابين السامة ولا الأشخاص الذين يرتكبون جرائم قتل. كل هذه الكائنات يمكن أن تكون مخيفة، لأن الخوف هو الاستجابة الطبيعية للتهديد المتصور. لكنها ليست مرعبة مثل الوحوش.

يرى كارول أن الوحوش يجب أن تشكل تهديداً إدراكياً وجسدياً أيضاً. وما يجعل الوحش يشكل تهديداً معرفياً هو تخريبه للنظام الطبيعي. الوحش كائن ينتمي إلى نوعين طبيعيين أو أكثر غير متوافقين في الوقت نفسه، "مركب يوحد سمات يُعتقد أنها متميزة فثوياً و/ أو تعارض مع المخطط الثقافي للأشياء في كيان واحد منفصل مكانياً وزمانياً بشكل لا لبس فيه"¹. بالنسبة إلى كارول: "عادةً ما تتضمن الشخصيات التي يستحوذ عليها الشيطان تراكباً خارقاً للطبيعة لفردين متميزين فثوياً، المستوحذ عليه والمستحوذ، والآخر عادة ما يكون شيطانياً، والذي بدوره غالباً ما يكون شخصية متعددة للفئات (على سبيل المثال، إله-ماعز). أشهر وحش لستيفنسون هو رجلان، جيكل وهاید، ويوصف هايد بأنه يمتلك جانباً قردياً يجعله يبدو غير إنساني تماماً. المستذئبون خليط بين الإنسان والذئب، في حين أن المخلوقات متغيرة الأشكال الأخرى تجمع البشر مع الأنواع الأخرى"².

أفضل مصطلح "التهديد الميتافيزيقي" على "التهديد الإدراكي" لدى كارول. ويشير "التهديد الإدراكي" إلى وجود تهديد للتمثيل العقلي للشخص عن العالم، ولكن

1 Noël Carroll, *The Philosophy of Horror, or Paradoxes of the Heart* (New York: Routledge, 1990), p. 44.

تجدر ملاحظة أن كارول، بالاعتماد على دوغلاس، يرى أن ثمة أيضاً طرقاً أخرى يمكن أن يشكل بها الكائن تهديداً إدراكياً، من خلال أن يكون عديم الشكل أو غير مكتمل أو بيتياً. لا أناقش هذه الأنواع الأخرى من التهديد الإدراكي لأنها غير متعلقة بنظرية التجريد من الإنسانية.

2 Carroll, *Philosophy of Horror*, p. 33.

نوع التهديد الذي تشكله الوحوش هو تهديد للنظام الطبيعي نفسه.

تحليل كارول للوحوش الخيالية مهم للغاية لتحليل التجريد من الإنسانية. أخطر أنواع التجريد من الإنسانية وأكثرها تدميراً هو ذلك الذي يحوّل الآخرين إلى وحوش. يُعتقد أن أفراد المجموعة المجردة من الإنسانية يشكلون خطراً، يقال إنهم أشرار ومفترسون وقساة ومدّمرون ويشكلون تهديداً ميثافيزيقياً بسبب النظرة إليهم على أنهم بشر ودون بشر. وهذا يجعلهم يبدون خطرين للغاية في أعين من يجردونهم من إنسانيتهم، ويفسّر السبب في أنه على الرغم من أن الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم هم عادةً من بين أكثر الأفراد ضعفاً بين السكان، عادةً ما يُنظر إليهم على أنهم خطرون للغاية. وأيضاً لأنه دائماً ما يُنظر إلى الأفراد الذكور في المجموعة المجردة من الإنسانية على أنهم يشكلون تهديداً جسدياً، فإنّ هذه الوحوش البشرية دائماً ما تكون من الذكور.¹

من المهم أن نأخذ في الاعتبار أن تحويل الناس إلى وحوش، في رأيي، هو نتيجة للتجريد من الإنسانية وليس هدفها. الهدف من التجريد من الإنسانية هو خفض رتبة الآخرين إلى مرتبة ميثافيزيقية أقلّ من البشر، وذلك لإلغاء تفعيل الضوابط التي تحول دون إيذائهم. الهدف من التجريد من الإنسانية هو تحويل الناس إلى حيوانات، ولكن نظراً إلى أنه من المستحيل تعطيل الوعي بإنسانيتهم تماماً، يحولهم إلى وحوش بدلاً من ذلك.

1 Tommy J. Curry, *The Man-Not: Race, Class, Gender and the Dilemmas of Black Manhood* (Philadelphia: Temple University Press, 2017).

الفصل الثالث عشر

كلمات أخيرة ونهايات غير مُنَجزة

نكاد نصل إلى النهاية الآن. في هذا الفصل الأخير، أريد أن ألخص بعض النقاط الرئيسية التي ذكرتها، ثم أستخلص بعض المضامين الإضافية التي لم أتمكن من إدراجها بسهولة في مكان آخر من النص.

أولاً، التلخيص. الإنسان العاقل حيوان فائق الاجتماعية، ونملك روادع قوية تمنعنا من القيام بأعمال عنف ضد أفراد من نوعنا نفسه. ومع ذلك، نملك أيضاً القدرة على التباحث بشأن الوسائل والغايات، والقدرة على الخيال لتصور الاحتمالات المستقبلية. بسبب مواهبنا الإدراكية، نعي أن إيذاء الآخرين أو قتلهم أو قمعهم يمكن أن يكون مفيداً لأنفسنا ولأفراد مجتمعنا. يمكننا أن نأخذ مواردهم لأنفسنا وننشئ مجالات حيوية استعمارية (Lebensraum) ونستغل أجسادهم وعملهم وما إلى ذلك. تتمثل وظيفة التجريد من الإنسانية في تعطيل الروادع التي تمنع أداء مثل هذه الأفعال تعطيلاً انتقائياً. غالباً ما تكون المعتقدات المجردة من الإنسانية معتقدات أيديولوجية راسخة انتشرت لأنها في وقت ما كانت تفيد مصالح جماعة من الناس على حساب جماعة أخرى. مثل هذه المعتقدات يمكن أن تفقد فعاليتها السببية وتصبح كامنة ولكن يمكن إشعالها من جديد من خلال تغييرات في البيئة الاجتماعية المضيفة لها، بما في ذلك البروباغندا الفعالة التي تجرد الإنسان من إنسانيته.

بفضل طبيعتنا فائقة الاجتماعية، لا يمكننا إلا أن نستجيب للأفراد الآخرين من

جنسنا على أنهم كائنات بشرية. عندما ننظر في عيون شخص آخر، لا يسعنا إلا أن نرى كائناً بشرياً آخر. وتجربة "رؤية البشر" هذه تحفز الروادع ضد ممارسة العنف تجاههم. هذه الروادع قوية، لكنها ليست منيعة. احترامنا للسلطة الإستيمية، مقترناً مع النزعة إلى الماهوية السيكلوجية والتفكير الهرمي، يحملنا على قبول أن بعض هؤلاء الآخرين الذين يدون بشرأ ليسوا بشرأ حقاً، وهذا يساعدنا على تعطيل أو تجاوز الروادع التي تمنعنا من ممارسة العنف ضدهم. ومع ذلك، حتى عندما نتبنى وجهة النظر القائلة بأن هؤلاء الآخرين هم دون البشر تحت تأثير الأيديولوجية أو البروباغندا، لا يمكننا إلا أن ننظر إليهم على أنهم بشر أيضاً. ونتيجة لذلك، عندما نجرد الآخرين من إنسانيتهم، فإننا نعتبرهم بشرأ تماماً ودون بشر تماماً. وكما شرحت في الفصل الثاني عشر، فإننا نرى فيهم انتهاكاً للحدود الطبيعية، وبالتالي نرى فيهم العجيب (وفق إرنست جينتش وماساهيرو موري) أو الرجس (وفق ماري دوغلاس). وعندما نعتقد أيضاً أنهم خطرون جسدياً، فإننا نرى فيهم وحوشاً (وفق نويل كارول).

إن هذا التفسير للتجريد من الإنسانية يوفر استجابة للتحدي الذي يطرحه كل من ستانلي كافيل وكوامي أنتوني أيباه وكيت مان من بين آخرين. بمجرد أن ندرك أن النظرة إلى الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم لا تقتصر على كونهم أقل من الحيوانات البشرية، بل باعتبارهم مزيجاً مزعجاً من البشرية ودون البشرية، لا يعود إقرار المجرّدين من الإنسانية بإنسانية ضحاياهم أمراً محيراً، ولا يؤدي إلى الشك حول حقيقة حالاتهم الذهنية المجردة من الإنسانية. ولا يعود من الصعب أن نفهم لماذا كثيراً ما يفكر المجردون من الإنسانية في ضحاياهم على أنهم كائنات وحشية أو شيطانية. الوعي المزعج لدى المجرد من الإنسانية بإنسانية الآخر هو ما يعطي التجريد من الإنسانية نكهته السيكلوجية المميزة. والمفارقة الساخرة تكمن في أن عدم قدرتنا على اعتبار الآخرين مجرد حيوانات هو ما يؤدي إلى قسوة وتدمير لا يمكن تصورهما.

الإنسانية الجزئية

في كثير من الأحيان، يدّعي الأشخاص الذين يكتبون عن التجريد من الإنسانية أننا

نفكر في الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم على أنهم ليسوا بشراً بالكامل أو بشر أقلّ منا. يكتبون عن الطابع الإنسانيّ بوصفه خاصية تُنسب إلى الآخرين بدرجات: مثلما يمكن أن يكون الشخص طويل القامة أكثر أو أقلّ، أو محروقاً من الشمس بدرجة أكبر أو أقلّ، يمكن أن يكون أكثر أو أقلّ إنسانية. لقد أشرت في الفصل الثامن إلى أن هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء تتعارض مع الفرضية الأساسية للماهوية السيכולوجية، والتي تتطلب أن يكون الجوهر مسألة كل شيء أو لا شيء - إما أن نملكه أو لا نفعل - ولا منطقة رمادية بينهما. لذا، إذا كان الناس يعتقدون أن الانتماء إلى نوع طبيعي مماثل لامتلاك جوهر ذلك النوع، وأن كون المرء إنساناً يعني الانتماء إلى النوع الطبيعي "بشر"، فلا معنى لفكرة الكائن شبه البشري. ومع ذلك، إذا استمعنا إلى ما يقوله الناس فعلياً، فإنهم يتحدثون أحياناً كأنهم يرون الإنسانية كخاصية تدريجية. تظهر طريقة التحدث هذه حتى في البروباغندا للمجرّدة للإنسانية. على سبيل المثال، ينص كتيّب *Der Untermensch* الذي ناقشته في الفصل ١٢ على ما يلي: "دون البشريّ (Untermensch) عبارة عن مخلوق بيولوجي أنشأته الطبيعة وله يدان ورجلان وعينان وفم وحتى ما يشبه الدماغ. ومع ذلك، فإن هذا المخلوق الرهيب ليس سوى كائن بشريّ جزئياً". (التأكيد مضاف). فكرة أن الإنسانية قد تكون بدرجات تمثّل عقبة في وجه تفسيري للتجريد من الإنسانية، والذي يركز على فكرة أن إسناد الجواهر - بما في ذلك الجوهر الإنساني - مطلق وفتويّ. ولمواجهة هذه العقبة، أحتاج إلى تقديم تفسير معقول لكيفية التوفيق بين فكرة الإنسان الجزئيّ والادعاء القائل بأن إسناد الإنسانية إلى شخص ما يمثّل إضفاء جوهر إنساني عليه. يمكننا أن نبدأ بالمثال في كتيّب *Der Untermensch*، يقول المؤلفون إن دون البشريّ يشبه الإنسان ظاهرياً (يملك يدين ورجلين وعينين وما إلى ذلك)، لكنهم يقولون أيضاً بصورة واضحة تماماً إن دون البشريّ ليس بشراً على الإطلاق. ("ليس كل هؤلاء الذين يبدون بشراً هم في الواقع كذلك. الويل لمن ينسى ذلك!"). لا أستطيع أن أرى أي طريقة لتفسير هذا التناقض إلا من خلال الفرضية القائلة بأن دون البشريّ الوحشي بشريّ ودون بشريّ في آن معاً، أي أنه بشريّ "جزئياً" فقط بالمعنى الواسع والمضلل.

يوضّح تفسيري للتجريد من الإنسانية أيضاً عبارة محيرة أخرى في كتيّب *Der*

Untermensch: "على الرغم من أنه يحتوي على سمات مشابهة للإنسان، فدونَ البشريّ أقلّ على المستوى الروحي والنفسي من أي حيوان". إذا كان تجريد الآخرين من إنسانيتهم يعني تصورهم ببساطة على أنهم حيوانات، فإن التأكيد على أنهم "أقلّ" من أي حيوان ليس له أي معنى. كيف يمكن للحيوان أن يكون أقلّ من أي حيوان؟ ومع ذلك، فإن هذه الجملة تبدو منطقية عند النظر إليها على خلفية تحول الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم إلى وحوش، لأنه بغض النظر عن كم هي بغیضة الحيوانات غير البشرية، فهي ليست بدناءة الوحوش.

ثمة طريقة مختلفة للنظر إلى الحديث عن الإنسانية الجزئية، ولا تنطبق حقاً على حالات التجريد من الإنسانية (بمعنى دقيق)، ولكنها تنطبق على الحالات التي يسهل الخلط بينها وبين حالات التجريد من الإنسانية. في بعض الأحيان، تُستخدم عبارة "غير بشريّ بالكامل" بطريقة مشابهة لعبارة "غير مكتمل النمو" أو "غير مطبوخ بالكامل". وفي مثل هذه السياقات، تُفهم الإنسانية الكاملة على أنها نتيجة لعملية تنمية. يرى هذا الرأي أن الناس يصبحون بشراً بدرجات مع مرور الوقت. لكنه يسمح بأن يكون بعض الأشخاص متوقفين عن النمو، وبالتالي لا يكونون إلا بشراً بشكل غير كامل. هذه هي الطريقة التي تصور بها أرسطو أولئك الذين وصفهم بالبرابرة.^١ غالباً ما استُخدمت فكرة عدم الاكتمال هذه لوصف المجموعات المهمشة أو المضطهدة، بمن في ذلك الأشخاص ذوو الإعاقة والنساء. إن فكرة أن الطابع الإنسانيّ يمثل حالة يمكن للمرء أن يبلغها إلى درجة تزيد أو تقل، مرتبطة بفكرة أن كون المرء إنساناً يعني امتلاك جوهر إنساني. لقد أشرت في الفصل الرابع إلى أن فكرة التنمية تلعب دوراً مهماً في الإطار الجوهري. وبقدر ما يُعتبر الناس ماهويين سيكولوجيين، يتصورون أن التنمية كشفاً للجوهر بمرور الوقت. فشجرة البلوط مخفية في ثمرة البلوط، ومع مرور الوقت، تكشف شجرة البلوط عن نفسها وتخرج من قشرتها الصغيرة وتستمد الموارد من بيئتها. لكن هذه العملية يمكن أن تسوء مما يؤدي إلى شجرة بلوط مشوّهة.

١ المناقشة المذهلة لشارلوت ويب حول مفهوم أرسطو عن الأنواع "المشوّهة" يمكن إيجادها في كتابها:

Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003).

وقد يحدث هذا بطريقتين، الأولى عدم وجود موارد كافية أو مناسبة تسمح بالتنمية الطبيعية، فلا يتوفر ما يكفي من ضوء الشمس أو الماء أو العناصر الغذائية في التربة أو أي شيء آخر. والطريقة الأخرى أن شيئاً معيماً يكمن داخل الثمرة نفسها، ولا يمكن لأي قدر من التدابير البيئية إصلاحه. ومن المفترض أن ينطبق الأمر نفسه على التطور البشري وفقاً للنظرية الفلكلورية. من المفترض أن يكون الكائن البشري بأكمله موجوداً في الجينات (أو أي بديل آخر للجوهر الإنساني)، وتُفهم عملية التنمية التي تؤدي إلى كائن بشري كامل على أنها تجلّي ذلك الجوهر بمرور الوقت.

ذات مرة، أيد العلماء والفلاسفة هذه الصورة. منذ أيام أرسطو وحتى القرن التاسع عشر، كان العديد من المفكرين الجادين من المؤمنين بـ”التكوّن المسبق للكائنات” يعتقدون أن شكل الكائن الحي بأكمله موجود في صورة مصغرة في السائل المنوي لأبيه (كان دور الأم الوحيد هو ملء هذا الشكل بالمادة). وبعد ذلك بكثير، أفسحت نظرية التشكيل المسبق المجال أمام فرضية ”الوراثة” التي لا تقل أهمية، وهي وجهة النظر القائلة بأن شكل الكائن الحي بأكمله يكمن في الجينوم. بالنسبة إلى العديد منّا (وربما معظمنا)، تُعتبر هذه طريقة بديهية للغاية للنظر إلى التنمية، على الرغم من أنها مغلوطة إلى درجة فادحة. وفي الواقع، التنمية عملية سببية معقدة ومتعددة العوامل. فالكائن البشري ليس كامناً ”في” جيناته، ولا ”تتكشف” الجينات. كل منا عبارة عن بناء مستمر من موارد متعددة، بما في ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، جيناتنا والآلات داخل الخلايا التي تبني البروتين منها.

في بعض الأحيان، عندما يتحدث الناس عن أن بعض الناس إنسانيون أقل أو أكثر من الآخرين، يبدو هذا منطقياً للغاية في سياق هذه النسخة الماهوية من التنمية. إذا نظرنا إلى الشخص من خلال عدسة الماهوية، يقال إن الشخص بشري – أي يُظهر طابعاً إنسانياً – إلى الدرجة التي يدرك فيها جوهره الإنساني. الشخص الذي يدرك هذا الجوهر بصورة أكمل من أي شخص آخر سيعتبر بالتالي ”أكثر إنسانية” من غيره. تلعب هذه الفكرة دوراً في إصدارات معينة من التمييز على أساس الجنس والتمييز ضد الأشخاص ذوي الإعاقة: يُعتبر النساء والأشخاص ذوو الإعاقة بشراً بشكل قاطع – وأعني بذلك بشراً بحكم امتلاكهم لجوهر إنساني – لكنهم يعانون من عيب أو نقص

أو تشوّه مزمّن لأنهم غير قادرين على تحقيق ذلك الجوهر بالكامل.

إجهاض

أحياناً يلجأ الأشخاص الذين يعارضون الإجهاض أخلاقياً إلى استخدام فكرة التجريد من الإنسانية لدعم قضيتهم. ومن وقت لآخر، يُقتطع من كتاباتي لتحقيق هذه الغاية. ويتضمن نمط التفكير المُستخدم أن الأشخاص الذين يدعمون حق خيار الإجهاض في الواقع يدعمون قتل الأطفال الذين لم يولدوا بعد. قتل الأطفال أمر خطأ ولا لبس في ذلك، لذا من أجل تجنب اللوم الأخلاقي، يجرّد هؤلاء الأشخاص الأطفال الذين لم يولدوا بعد من إنسانيتهم، وهي وسيلة تنعكس في اللغة التي يستخدمونها. كتبت الصحفية كاثلين باركر Kathleen Parker، على سبيل المثال: ”عندما نستخدم اللغة لإخفاء الواقع، سواء كان الطفل البشري النامي عبارة عن مجموعة من الخلايا، أو ‘جنيناً’ أو حتى ‘نتاج الإجهاض’، فإننا نقرب أكثر من أي وقت مضى إلى تجريدينا من إنسانيتنا جميعاً“¹.

في مقالة بعنوان “Is Dehumanization Always and Intrinsically Unjust?” [هل التجريد من الإنسانية ظالم دائماً وحقيقة؟]، يقول مايكل سبيلمان Michael Spielman إنه كتب إليّ رسالة بريد إلكتروني تتضمن السؤال التالي: ”من الناحية الاجتماعية، هل سبق لك أن واجهت سيناريو وجدت فيه أن ‘دون البشر’ هو تصنيف مشروع؟ كتابك مشبع بأمثلة عن بشر صُنّفوا خطأً على أنهم ‘أقل من البشر’ للكثير من الغايات القمعية. لكن هل سبق لك أن واجهت حالة تجريد من الإنسانية وجدت أنها مُبرّرة الممكن أخلاقياً؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فهل من العدل أن نقول إن أي جهد لتجريد جماعة من البشر من إنسانيتهم ظالم دائماً وحقيقة؟“². أتذكر رسالة البريد الإلكتروني التي أرسلها سبيلمان. لقد كانت مهذبة ومحترمة، على عكس بعض الرسائل التي وصلتني من

1 Kathleen Parker, “To Understand What a Weird, Wicked World We Live in, Look at These Abortion Laws,” *Washington Post*, February 1, 2019.

2 Michael Spielman, “Is Dehumanization Always Intrinsically Unjust?,” *Abort73.com*, February 23, 2017, https://abort73.com/blog/is_dehumanization_always_intrinsically_unjust/.

أشخاص يعارضون الإجهاض لأسباب أخلاقية. كما ذكر في مقالته، لم أرد عليه، لكن لم يكن ذلك لأنني كنت سأضطر إلى مواجهة آرائي الخاصة، ولا لأنني كنت مشغولاً للغاية. كان ذلك لأنني لم أرغب في التورط في ما اعتبرته آنذاك (وأعتبره الآن) قضية مهمة يجب على منظر التجريد من الإنسانية معالجتها دون التفكير فيها كما ينبغي.

على الرغم من العنوان، لا تتناول مقالة سيلمان مسألة ما إذا كان التجريد من الإنسانية دائماً غير عادل. فهو يجب عن هذا السؤال بالإيجاب، ويؤكد أن الإجهاض يقوم على تجريد الجنين من إنسانيته، ويخلص إلى أن الإجهاض غير عادل في جوهره: "ليس من المبالغة القول إن الإجهاض هو نقطة الصفر في التقاطع المعاصر بين السياسة العامة وتجريد الإنسان من إنسانيته. هل يمكن التفكير في أي مؤسسة أخرى تعتمد على التجريد الصريح من إنسانيتها لضحاياها؟ وعلى الرغم من أن العنصرية تظل مشكلة عالمية ضخمة، لا أحد يجادل علناً بأن المهاجرين أو اللاجئين أو الأقليات العرقية أقل من إنسان كامل، ومع ذلك هذه بالضبط هي الحجة التي تُقدّم في سياق الإجهاض".¹

إن حجة سيلمان مشابهة تماماً لحجة الآخرين الذين استخدموا عملي لدعم موقف "مؤيد لحق الحياة" (pro-life). ولكن مهما كانت مزايا أو عيوب الموقف المؤيد للحياة، فإن نظريتي في التجريد من الإنسانية لا تبرره. المشكلة الأساسية في الحجة القائلة بأن الأشخاص المؤيدين لحق الاختيار (pro-choice) يجردون الأطفال الذين لم يولدوا بعد من إنسانيتهم (باستخدام اللغة التي يفضلها المؤيدون لحق الحياة)، هي الادعاء بأن الأطفال الذين لم يولدوا بعد يُجردون من إنسانيتهم على هذا النحو. أقول "على هذا النحو" لأنه صحيح أن الذين لم يولدوا بعد يُجردون من إنسانيتهم في بعض الأحيان. خلال الرايح الثالث، جرد النازيون الأجنة في أرحام النساء اليهوديات من إنسانيتها. لكن (وهذا أمر بالغ الأهمية) لم يُجرد هؤلاء اليهود من إنسانيتهم بسبب وضعهم الجنيني بل بسبب مرتبة والديهم العرقية. لقد كنت واضحاً في كتابي *Less Than Human* أنه من وجهة نظري يجب أن يُفهم التجريد من الإنسانية على أنه إسناد جوهر حيوان دون بشري إلى عضو من جنسنا البشري. ولكن هذا ليس ما يحدث

1 Spielman, "Is Dehumanization Always Intrinsically Unjust?".

حين يصف أحدهم محتويات رحم المرأة بأنها كتلة من الأنسجة وليست طفلاً. إن كتلة من الأنسجة ليست حيواناً أقل من البشر، والإشارة إليها على هذا النحو لا تعني الإشارة إليها على أنها ضرر. مصطلحات مثل "كتلة من الأنسجة" قد تندرج تحت عنوان "التجريد من الإنسانية" وفقاً لبعض نظريات التجريد من الإنسانية، ولكن ليس وفقاً لنظريتي. عندما أقول هذا، فأنا لا أنكر أن الإجهاض غير أخلاقي بطبيعته (ولا أؤكد ذلك أيضاً). أقول إنه من الخطأ استنتاج أن الإجهاض خطأ لأن التجريد من الإنسانية خطأ.

ثمة سؤال آخر يجب طرحه حول هذا الموضوع. لماذا قد يعتقد هذا الشخص، والآخرون الذين يستخدمون عملي بهذه الطريقة، أن الذين لم يولدوا بعد يُجرّدون من إنسانيتهم؟ وأظن أنه ينبع من تصوّر ماهويّ للبشر. إذا كان الأمر كذلك، فإن المرأة الحامل لديها إنسان ينمو بداخلها منذ لحظة الحمل، ومن تلك النقطة فصاعداً، نمو ذلك الإنسان وتمايزه بمثابة انكشاف لجوهره الإنساني مع مرور الوقت. ومن هذا المنظور، الإشارة إلى الجنين باعتباره أي شيء آخر غير كائن بشري تبدو بمثابة إنكار لإنسانيته. ويمكن القول إن هذا الإنكار هو ما يجيز إنهاء حياته.

بالطبع، أنا أرفض كلاً من الماهوية وفكرة أن مصطلح "بشر" له وظيفة مصطلحات الأنواع الطبيعية. لا يوجد شيء اسمه جوهر إنساني من النوع الذي تفترضه الماهوية السيكلوجية، ولذلك فمن الخطأ الادعاء أنه منذ الحمل فصاعداً، ثمة كائن ذو جوهر إنساني ينمو داخل رحم المرأة. ما هو صحيح أنه في مرحلة ما أو أخرى، يصبح هذا الشيء الموجود بداخل المرأة بمثابة كائن بشري. ومع ذلك، إذا كان تحليلي لمفهوم الإنسان صحيحاً، فمن الخطأ أن نتساءل متى يصبح الجنين النامي إنساناً. وكما قلت في الفصل الثامن، فإن "الإنسان" هو المكانة التي نمنحها لأولئك الذين نعتبرهم واحداً منا. قد يبدو الأمر غريباً، لكن ما من حقائق بيولوجية بحتة تميز بين الكائنات البشرية والكائنات غير البشرية، وهذا يعني أنه ما من حقائق تحسم مسألة متى يصبح الجنين إنساناً. الخلاف بين أولئك الذين يعتقدون أن الحياة البشرية تبدأ عند الحمل وأولئك الذين يعتقدون أنها تبدأ في مرحلة لاحقة، والخلاف المتعلق بذلك المتمحور حول سؤال في أي نقطة - إن كان ثمة نقطة - يصبح إنهاء الحمل غير قانوني، هو في

النهاية - مثل كل الصراعات الأخلاقية - نزاع حول نوع العالم الذي تريد الأطراف المتنازعة العيش فيه.

البشر الخارقون

على الرغم من أن المجرّدين من إنسانيتهم عادةً ما يكونون أكثر أفراد المجتمع ضعفاً وتهميشاً، غالباً ما يُنظر إليهم على أنهم يمثلون تهديداً هائلاً، لأنهم خبثاء ويتمتعون بقدرات تتجاوز تلك التي يتمتع بها البشر العاديون. عند قمع الجماعة المجرّدة من إنسانيتها، عادة ما يرى من هم في السلطة أنهم يتصرفون دفاعاً عن أنفسهم ولا يضطهدون أقلية مهمشة. تفسيري عن التجريد من الإنسانية يشرح سبب حدوث ذلك. يمكننا أن نبدأ باليهود. خلال العصور الوسطى، اعتقد المسيحيون عموماً أن اليهود يملكون قوى خارقة للطبيعة تلقوها من سيدهم الشيطان الذي أعطاهم موهبة السحر. كتب جوشوا تراختنبرج،

كان السحر الأسلوب الذي استخدمه الشيطان لترويج مخططات هؤلاء البشر الأشرار الذين حاربوا إلى جانبه من أجل تدمير العالم المسيحي والقضاء عليه. التواطؤ في التسبب في موت يسوع، والذي أُعلن عنه على نطاق واسع بين الشيطان واليهود، ساعد كثيراً في دعم هذه النظرة. تُظهر العديد من النسخ التمثيلية من العصور الوسطى لآلام المسيح أن اليهود، بتحريض من الشيطان، يستخدمون أقوى تعويذاتهم ضد يسوع، ويمزجون جرعة ساحرات نموذجية بالترافق مع كل الاحتفالات الشنيعة لطوائف السحرة المعروفة، بينما يشرف الشيطان باهتمام على العملية. كم كان طبيعياً، في هذه الظروف، أن يثير اليهود مشاعر الخوف والكره باعتبارهم سحرة أوروبا بجداراة.¹

1 Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983), p. 60.

استمرت فكرة امتلاك اليهود قوى غامضة لعدة قرون. منذ أواخر القرن الثامن عشر تقريباً فصاعداً، تحولت إلى خيال علماني لمؤامرة يهودية دولية غامضة تسيطر على العالم في قبضتها الشريرة.^١ تفاصيل صورة اليهودي الشرير صاحب القوة المطلقة - خواصها وشبكة الجمعيات المحيطة بها - كانت نتيجة الظروف الثقافية والتاريخية الفريدة لليهود أوروبا.

وتختلف طرق شيطنة المجموعات الأخرى المجردة من الإنسانية وفقاً لتاريخها والظروف الثقافية والتاريخية التي تعيش فيها. لكن القاسم المشترك بين كل حالات الشيطنة هذه هو إسناد قوى غير طبيعية إلى أعضاء الجماعة المجردة من إنسانيتها. فكرة أن بعض الناس يملكون مثل هذه القوى يمكن أن تتخذ شكلين. يمكن أن تنطوي على قوى خارقة للطبيعة، مثل تلك التي نجدها في معتقدات العصور الوسطى حول اليهود والغجر. ومع ذلك، فإن فكرة أن مجموعات كاملة من الناس تمتلك قوى خارقة للطبيعة لم تنج من تحول عالم العصور الوسطى إلى العالم الحديث. صورة اليهودي الشيطاني حرفياً والماهر في الفنون السوداء قد انقرضت فعلياً في المجتمعات العلمانية اليوم. لكن الناس يصرون على نسب ما أسميه القدرات غير السوية (preternatural) إلى أفراد من السكان المجردين من إنسانيتهم. القدرات غير السوية تتمثل في قدرات عادية يمتلكها المرء إلى درجة غير عادية. لذا، لمتابعة المثال، في مرحلة ما بين أواخر العصور الوسطى والقرن العشرين، فقد اليهود هالتهم الخارقة للطبيعة، ولكن أصبح يُنظر إليهم على أنهم شيطانيو الذكاء.

القدرات غير السوية التي ينسبها البيض إلى الأميركيين السود كانت من نوع مختلف. في العقود التي تلت الحرب الأهلية، وخاصة بعد انهيار إعادة الإعمار، ظهرت صورة للذكر الأسود على أنه قوي وشره جنسياً وعنيف وغير حساس للألم بصورة غير سوية، وما تزال جزءاً من الخيال الأميركي الأبيض اليوم. عام ٢٠١٤، نشر ثلاثة علماء نفس هم آدم وايتز Adam Waytz وكيللي ماري هوفمان Kelly Marie Hoffman وصوفي تراوالتر Sophie Trawalter، بحثاً يزعم أنه يُظهر أن الأميركيين البيض

١ من أجل تاريخ تفصيلي:

Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and The Protocols of the Elders of Zion* (London: Serif, 1998).

يميلون إلى إسناد قوى خارقة إلى السود، وهي ظاهرة أطلقوا عليها اسم "التجريد من الإنسانية بتفخيم القدرات"^١. وفي مقال ساهموا فيه بعدها في صحيفة *Washington Post*، تحدثوا عن أن دارين ويلسون Darren Wilson، ضابط الشرطة الذي أطلق النار على مراهق أسود اسمه مايكل براون Michael Brown فقتله في فيرغسون في ولاية ميسوري، في ٩ آب/ أغسطس ٢٠١٤، من المحتمل أن يكون قد جرّد براون من إنسانيته بتفخيم قدراته. يقتبس المؤلفون شهادة ويلسون أمام هيئة المحلفين الكبرى:

الطريقة الوحيدة التي يمكنني وصفه بها هي أنه يبدو كشیطان، وكم بدا غاضباً... واستدار، وعندما نظر إليّ، أصدر صوتاً مثل الشخير، مثل صوت عدوانيّ وبدأ، واستدار وعاد نحوي... عند هذه النقطة بدا كأنه كان يهين جسده ليتمكن من الركض من بين الطلقات النارية، كأن إطلاق النار عليه تسبّب بغضبه. وكان وجهه ينظر إليّ ويخترقني، كأنني لم أكن هناك، كأنني لم أكن حتى أي عقبة في طريقه.

ويخلصون إلى أنه على الرغم من أنه "من غير الواضح ما إذا كانت كلمة ويلسون تشير إلى تعبيرات وجه براون، أو إلى براون نفسه، فإن استخدام مصطلح 'شیطان' يفرض على براون طابعاً دون بشريّ أو يفرض عليه تعظيماً لقدراته البشرية، مما يضعه بوضوح خارج الإنسانية"^٢. بالطبع، هذا تخميني للغاية. ولكن ثمة حالات أخرى لا لبس فيها تظهر ضباط الشرطة البيض يرون في الذكور السود أشخاصاً أكبر حجماً وجبروتاً مما هم بالفعل.

أجرى علماء النفس جون بول ويلسون John Paul Wilson وكورت هوجنبرج Kurt Hugenberg ونيكولاس أو. رول Nicolas O. Rule دراسةً تجريبية أظهرت أن الأشخاص البيض يميلون إلى المبالغة في تصوّر حجم وقوة الشباب السود. بدؤوا

1 Adam Waytz, Kelly Marie Hoffman, and Sophie Trawalter, "A Superhumanization Bias in Whites' Perceptions of Blacks," *Social Psychological and Personality Science* 6, no. 3 (2014): p. 352-359.

2 Adam Waytz, Kelly Marie Hoffman, and Sophie Trawalter, "The Racial Bias Embedded in Darren Wilson's Testimony," *Washington Post*, November 26, 2014.

دراستهم التي تصف الدراسة بهذا المثال: ”في ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٤، قُتل رجل أسود يُدعى دونتر هاملتون Dontre Hamilton عبر ١٤ طلقة نارية على يد ضابط شرطة أبيض في ميلووكي في ولاية ويسكونسن. شهد الضابط لاحقاً أن هاملتون كان يتمتع ’بنية عضلية‘ و’كان من المؤكد أنه سيتغلب عليّ... أنا أو أي ضابط يمكنني التفكير فيه، حقيقةً. لقد كان بهذا الحجم، مفتول العضلات... يتناقض هذا الوصف مع تشريح الجثة، الذي ذكر فيه الطبيب الشرعي أن طول هاملتون كان ٥ أقدام و٧ بوصات ووزنه كان ١٦٩ رطلاً“^١. وهذا النوع من التحيز يصيب البيض أيضاً في تصوراتهم للأطفال السود، كما يوضح مثالا تامير رايس Tamir Rice وترايفون مارتن Trayvon Martin:

كان تامير رايس فتى أسود يبلغ من العمر ١٢ عاماً أطلق عليه أحد ضباط شرطة كليفلاند النار وقتله في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٤ بينما كان يلعب بمسدس لعبة في الحديقة. وأوضح ممثل لشرطة كليفلاند في وقت لاحق إطلاق النار بالقول: ’تامير رايس مخطئ. إنه يشكل تهديداً. يبلغ طوله ٥ أقدام و٧ بوصات ويزن ١٩١ رطلاً. لم يكن ذلك الطفل الصغير الذي نراه في الصور. يبلغ من العمر ١٢ عاماً لكن له جسد بالغ‘. في أعقاب إطلاق النار على ترايفون مارتن عام ٢٠١٢ (مراهق أسود غير مسلح في فلوريدا)، تم تداول صور تصور مارتن تظهره أكبر سناً وأضخم مما كان. وفي أحد الأمثلة المخزية، شارك الناس على نطاق واسع صورة لرجل بوشم على وجهه فيما يُزعم أنه صورة حديثة لمارتن. في الواقع، كان ذلك موسيقي الراب المعروف باسم غيم Game في الثلاثينات من عمره الذي ظهر في الصورة... في كلتا الحالتين، طرح الأشخاص الذين حاولوا شرح الأحداث بعد ذلك التماسات تتعلق بالحجم والتهديد الذي مثله المستهدفان.^٢

- 1 John Paul Wilson, Kurt Hugenberg, and Nicholas Rule, “Racial Bias in Judgments of Physical Size and Formidability: From Size to Threat,” *Journal of Personality and Social Psychology* 113, no. 1 (2017): p. 59.
- 2 Wilson, Hugenberg, and Rule, “Racial Bias in Judgments of Physical Size,” p. 59.

وفي سياق ذي صلة، أجرى عالم النفس فيليب أتيبّا جوف Philip Atiba Goff وزملاؤه دراسة حول مسألة ما إذا كان الصبيان السود يُمنحون الحماية في مرحلة الطفولة نفسها التي تُمنح لأقرانهم البيض في المواجهات مع سلطات إنفاذ القانون. ووجدوا أن ضباط الشرطة الذين يربطون ضمناً بين السود والقردة، وهو ما فسره علماء النفس تفسيراً معقولاً على أنه علامة على التجريد من الإنسانية، اعتبروا أيضاً الأولاد السود أقل طفولية وبراءة من الأولاد البيض. ولم يكن مفاجئاً أن ضباط الشرطة الذين ربطوا بين السود والقرود البشرية (apes) كانوا يميلون أيضاً إلى معاملة الأطفال السود المحتجزين بقسوة أكبر من أولئك الذين لم يفعلوا ذلك. وفي دراسة ذات صلة، وجد جوف وزملاؤه أن معظم الطالبات الجامعيات من البيض الذين ربطوا دون وعي بين السود والقرود البشرية، بالغن في تقدير عمر الأولاد السود، وأحياناً بأكثر من أربع سنوات.¹

لماذا يبالغ المجرّدون من الإنسانية في إسناد السلطة إلى أولئك الذين يعتبرونهم أقل من البشر؟ في ظاهر الأمر، يبدو الأمر محيراً للغاية، لكن نظرية التوحش التي وضعها كارول ترشدنا نحو الحل. يتناول كارول التناقض الظاهري في سياق أدب الرعب:

مخلوقات الرعب لا تبدو ذات قوة كافية لجعل الرجل البالغ يرتعد وهذه حقيقة مذهلة. قد يبدو الرومي المترنح أو اليد المقطوعة غير قادرين على حشد القوة الكافية للتغلب على طفل متناسق الحركة يبلغ من العمر ست سنوات. ومع ذلك، يُصوّرون كأنه يمكن إيقافهم ويبدو هذا مقبولاً نفسياً للجمهور. ويمكن تفسير ذلك من خلال الإشارة إلى ادعاء دوغلاس بأن الأشياء غير النقية ثقافياً يُنظر إليها عموماً على أنها ذات قوى سحرية... وحوش في أعمال الرعب، وبالتالي، قد تكون مشبعة بالمثل بقوى رهيبة بحكم نجاستها.²

1 Phillip Atiba Goff, Matthew Christian Jackson, Brooke Allison, Lewis Di Leone, Carmen Marie Culotta, and Natalie DiTomasso, "The Essence of Innocence: Consequences of Dehumanizing Black Children," *Journal of Personality and Social Psychology* 106, no. 4 (2014): p. 526-545.

2 Noël Carroll, *The Philosophy of Horror, or Paradoxes of the Heart* (New York: Routledge, 1990), p. 34.

ونقل أفكار كارول من العالم الخيالي لأدب الرعب إلى رعب التجريد من الإنسانية في العالم الحقيقي، يبدو أن الطابع التهديدي الميتافيزيقي للأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم يضخم أي تهديد جسدي يمكن تخيل أنهم يمثلونه. يتحول ذكر أسود عادي إلى مفترس خارق عنيف إلى درجة مرعبة، عازم على الاغتصاب والدمار، ويتحول اليهودي العادي إلى شخص بذكاء ودهاء شيطانيّين. تبدأ العملية المؤدية إلى التجريد من الإنسانية دائماً تقريباً بتصوير أفراد الجماعة المهمشة على أنهم يمثلون تهديداً جسدياً. ولكن بمجرد تجريدهم من إنسانيتهم، يتحولون إلى كيانات أكثر رعباً لمضطهديهم، الذين بعد ذلك يمارسون ضدهم المزيد والمزيد من الأساليب المتطرفة في دوامة تصاعدية من العنف.

على الرغم من أن الأمر قد يبدو غريباً جداً، أعتقد أنه من المفيد التفكير في تحويل الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم إلى وحوش بمساعدة مبدأ من المنطق الرسمي يسمى "مبدأ الانفجار". ينص مبدأ الانفجار على أن كل شيء ينبع من تناقض. بمعنى آخر، يمكن استنتاج أي شيء من التناقض. لذا، إذا كنت سأؤكد أن طولي يزيد على ستة أقدام وأن طولي أقل من ستة أقدام، يمكنني استنتاج أي عبارة أخرى (على سبيل المثال، "تعيش الفيلة على كوكب المشتري") من ذلك. يبدو مبدأ الانفجار غريباً، وبالتأكيد ليس بديهيّاً، لكنني أعتقد أن له نظيراً حدسياً يشرح بصورة أكمل السبب وراء تفاقم الطابع التهديدي الميتافيزيقي للأشخاص المجرّدين من الإنسانية من خطورتهم المتصورة. لنفترض مواجهةً مع كائن متناقض، وهو اندماج مستحيل بين الأنواع الطبيعية. على سبيل المثال، تخيلوا أن تنظروا في الغرفة التي تجلسون فيها، لتروا يداً مقطوعة تندفع نحوكم مثل عنكبوت كبير سمين. سيكون هذا أمراً مرعباً، لكن السبب غير واضح. ما مقدار الضرر الذي يمكن أن تحدثه اليد المقطوعة؟ ولكن بعد ذلك يخطر في ذهنك: "إذا كانت اليد عنكبوتاً، فمن يدري ما الضرر الذي يمكن أن تسببه؟" بمعنى آخر، بمجرد انتهاك النظام الطبيعي، ينتهي الأمان. وتعتمد بعض أفلام الرعب الأكثر فعالية على هذه الاستجابة بفعالية. على سبيل المثال، في فيلم ويس كرافن Wes Craven بعنوان *A Nightmare on Elm Street* [كابوس في شارع إيلم]، الإحساس بانهيأ أي نظام موثوق يجعل الخصم فريدي كروجر

Freddie Kruger أكثر رعباً مما كان يمكن أن يكون.^١ النظر الميتافيزيقي لـ "أي شيء (منطقياً) ينبع من تناقض" هو "في حال وجود كائن متناقض، فحينئذٍ يمكن أن يحدث أي شيء".

مكتبة

t.me/soramnqraa

إدارة الوحوش

هذه النقطة الأخيرة تقودني إلى موضوعي الأخير. لقد ركزت طوال الكتاب على أن التجريد من الإنسانية مسألة تحدث في أذهان الناس. إنها طريقة للتفكير في الآخرين لا طريقة لمعاملتهم. ولكن، كما توضح العديد من الأمثلة في هذا الكتاب، فإن الميتافيزيقا الفلكلورية الغريبة المتمثلة في التجريد من الإنسانية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأشكال السلوك البشري القاسية والمدمرة. هذه العلاقة السببية بين الفكر المجرد من الإنسانية والسلوك الذي يحفره هي ما يجعل التحقيق في التجريد من الإنسانية عاجلاً وضرورياً للغاية.

نجد العديد من الممارسات الاجتماعية التي تدعمها الحالات الذهنية المجردة من الإنسانية. وبعضها، مثل مؤسسة العبودية، متجذر في التقاليد القديمة، في حين أن البعض الآخر، مثل غرف الغاز في أوشفيتز، يُعتبر ابتكارات حديثة. في ما تبقى من هذا الفصل، أريد أن ألقى نظرة شاملة على الطرق التي تتم بها "إدارة" الأشخاص المجردين من إنسانيتهم، وذلك بمساعدة وصف ماري دوغلاس لإدارة المجتمعات التقليدية للأشياء غير النقية طقوسياً والتي تنتهك الحدود. تعدد دوغلاس خمس طرق تتعامل بها هذه المجتمعات مع "الأشكال المعيبة"، وكل واحدة منها ترسم خريطة للطرق التي عومل بها المجردون من إنسانيتهم "المعيين"، ولا يزالون أحياناً يلقون هذه المعاملة من مضطهديهم.

تتمثل إحدى الطرق في محاولة إزالة عيب الشيء حتى يتناسب بدقة مع فئة ميتافيزيقية مقبولة ويفقد طابعه التهديدي. على سبيل المثال، تخبرنا دوغلاس أن

1 Wes Craven, *A Nightmare on Elm Street*. Script. <http://nightmareonelmstreetfilms.com/Files/nightmare-on-elm-street-script.pdf>.

قبيلة النوير في السودان تعتبر الأطفال المشوهين - ما يسمى بالولادات الوحشية - انتهاكاً للتمييز بين البشر والحيوانات دون البشرية. ويحلون التناقض بإحالة هؤلاء الأطفال كلياً إلى فئة الحيوانات، بما يبيح قتلهم. وتقول: "يتعامل النوير مع الولادات الوحشية مثل صغار فرس النهر التي تولد خطأً لدى البشر، وبهذا التصنيف يصبح الإجراء المناسب واضحاً. يضعونهم برفق في النهر حيث ينتمون"¹.

كما رأينا، يشعر الأشخاص المجردون من إنسانيتهم أنهم يشكلون تهديداً ميتافيزيقياً بسبب الاعتقاد أنهم ينتهكون الحدود الإنسانية/ دون البشرية، وبالتالي ينتهكون النظام الطبيعي. على الرغم من أن الدافع التجريدي من إنسانيتهم يسعى إلى خفض رتبتهم إلى مرتبة أدنى في التسلسل الهرمي الطبيعي، يؤدي هذا إلى إخراجهم من النظام الطبيعي بالكامل. ووفقاً للإشارة الذكية ليوهان شابوتو، الكتابات النازية "رسمت تسلسلاً هرمياً للكائنات الحية التي كانت فريدة بالنسبة للنازية. على عكس ما يُزعم غالباً، لم يكن هذا التسلسل الهرمي مقياساً يضع الآريين في الأعلى واليهود في الأسفل. وبدلاً من ذلك، كانت طوبولوجيا أكثر تعقيداً بكثير، فيها الآريون... في الأعلى، تليهم الشعوب المختلطة ثم في الأسفل السلافيون والسود والآسيويون. ولم يكن لليهود مكان فيه على الإطلاق"².

وبالمثل، لم يكن للسود الأحرار في الولايات المتحدة مكان في النظام الطبيعي أو النظام الاجتماعي الذي كان من المفترض أن يعكسه. في أعقاب الحرب الأهلية، شيطن البيض الأميركيين السود وضوحاً بربطهم بإبليس، المخالف المطلق للقانون الطبيعي. على سبيل المثال، كتب هينتون رومان هيلبر Hinton Rowan Helper - الذي عينه لينكولن قنصلاً للولايات المتحدة في بوينس آيرس - في كتابه العنصري الخبيث الصادر عام ١٨٦٧ بعنوان *Nojoque*:

إذا كنا، بروح التمرد ضد قوانين الطبيعة، نحب الزوج وغيرهم من الأشياء

1 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Routledge, 1966), p. 49.

2 Johann Chapoutot, *The Law of Blood: Thinking and Acting as a Nazi*, trans. Miranda Richmond Mouillot (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018), p. 31.

السوداء، فلن نحظى إلا بالوضاعة التي يحظى بها من يرضي الشيطان؛ ولكن من ناحية أخرى، إذا افترضنا العداء تجاه عفاريت إفريقيا وتجاه أمير الظلام وتجاه كل الممثلين الوحشيين الآخرين للسود والرجس، "نكرههم كراهية كاملة" كما يستحقون أن يكونوا مكروهين، وكما يُطلب منا ويتوقع منهم أن نكرههم، فإننا بذلك نقدم خدمة مقبولة ومرضية للغاية للإله؛ وبالمداومة على إرضائه نوُمن لأنفسنا سعادة غير محدودة وأبدية في السماء.¹

في مقالته الرائعة حول عمليات الإعدام دون محاكمة باعتبارها طقوساً للتضحية البشرية، يؤكد أورلاندو باترسون Orlando Patterson على أن هذه الممارسة نشأت من التمثيل العقلي المتناقض للبيض الجنوبيين للسود المحررين مؤخراً. "إن ارتباط 'السود' بالإنسان أولاً ثم بالحيوانات يؤدي إلى انفصال 'السود' عن كليهما، وبذلك يصبح موضوعاً للتأمل الشديد". بالنسبة للجنوبي الأبيض، كان الشخص الأسود بمثابة "حيوان أسود، الوحش الأسود النموذجي (bête noire)". يتابع باترسون: "ثم، مع رعب التحرر القانوني للعبد وتوظيفه جندياً خلال الحرب الأهلية، حدثت عدة ارتباطات متناقضة: أسود = وحش = حر؛ أسود = وحش = إنسان؛ أسود = وحش = حالة بيضاء (جندي). لقد كان ذلك كافياً لدفع جميع الجنوبيين الطيبين إلى حالة من الجنون، ليس فقط من الغضب، بل من الخوف أيضاً... تؤكد طقوس التضحية تأكيداً عنيفاً على التنافر وتفصله، وخلال ذلك تعزل في البداية ثم تعيد بناء الارتباط الوحيد المقبول بين الصفات: الحرية = الرجولة = مكانة الأبيض".²

وكما هي الحال مع حلّ قبيلة النوير لمشكلة ما يسمى بالولادات الوحشية، إحدى الطرق التي يحاول بها المجرّدون من الإنسانية إزالة عنصر التهديد الميتافيزيقي هي تجريد الآخرين من إنسانيتهم بالكامل. وهذا يؤدي إلى تحويل الوحوش المخيفة

1 Hinton Rowan Helper, *Nojoque: A Question for a Continent* (New York: George W. Carleton, 1867), p. 81.

2 Orlando Patterson, *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries* (New York: Civitas, 1998), p. 211-212.

إلى حيوانات سهلة الانقياد، وغالباً ما يتضمن ممارسات مهينة ومهينة للغاية. على سبيل المثال، تشير المؤرخة ميا باي Mia Bay إلى أن الأميركيين من أصل إفريقي المستعبدين سابقاً ذكروا أنهم "كان الطعام يوضع لهم مثل الخنازير ويتوالدون مثل الخنازير ويأعون مثل الخيول ويُساقون مثل الماشية ويعملون مثل الكلاب ويُضربون مثل البغال".¹ روى فريدريك دوغلاس في سيرته الذاتية: "كان طعامنا وجبة ذرة خشنة مسلوقة، وكان هذا يسمى الهريسة. كان يوضع في صينية خشبية كبيرة أو حوض على الأرض. ثم كان الأطفال يُستعدون مثل العديد من الخنازير، ومثل العديد من الخنازير، كانوا يأتون ويلتهمون عصيدة؛ بعضهم بأصداف المحار وبعضهم الآخر بقطع من الألواح الخشبية وبعضهم بأيدي عارية ولا أحد يحمل ملاعق". وقال آخرون للمقابلين: "كان في الفناء حوض صغير يسكبون (فيه) الهريسة والحليب في وعاء، وكانت الكلاب تتجمع حوله وتأكل معاً... كان علينا أن نستعجل لأن الكلاب ستحصل على كل شيء إذا لم نفعل"، و"القوم البيض كانوا يأكلون الدقيق الأبيض والزنج يأكلون النخالة... الخنازير كانت تأكل النخالة أيضاً".²

إن الفرضية القائلة بأن هذه الأفعال كانت محاولات لوضع هؤلاء الأشخاص في مكانهم الميثافيزيقي عن طريق تجريدهم من إنسانيتهم واختزالهم تماماً إلى حالة حيوانية قد تضيف طبقة أخرى من التعقيد إلى الرد على حجة كيت مان المتشككة التي وصفتها في الفصل ١٢. مان قالت إنه عندما وصف شرطي أبيض المتظاهرين السود بأنهم "حيوانات لعينة"، كان يحاول التقليل من شأنهم لا تقديم ادعاء بشأن نوع الكائنات التي ينسبهم إليها. لكن لعله كان يفعل كلا الأمرين. لعله كان منخرطاً في المعادل اللفظي لإجبار السود على تناول الطعام في أحواض الخنازير، وتجريدهم من الطابع الإنساني الخطر (خطر لأنه يجعلهم وحوشاً) ومحاولة تحويلهم إلى حيوانات. وبطبيعة الحال، لا أدعي معرفة ما كان يدور في ذهن هذا الرجل. لا أحد منا يستطيع أن يعرف ذلك. كل ما أفعله هو فتح المجال لإيجاد بديل لفهم سلوكه، بالإضافة إلى

1 Mia Bay, *The White Image in the Black Mind: African-American Ideas about White People, 1830-1925* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 119.

2 David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Emancipation* (New York: Alfred A. Knopf, 2014), p. 10.

السلوكيات الأخرى المشابهة.

ثمة طريقة أخرى تتمثل في ممارسة السيطرة على العنصر المَعِيب. تخبرنا دوغلاس، على سبيل المثال، أن الديوك التي تصيح في الليل بدلاً من الصباح تعتبر في بعض الثقافات مَعِية. كتبت: "إذا دَقَّت أعناقهم على الفور، لا يعيشون ليتعارضوا مع تعريف الديك بوصفه طائراً يصيح عند الفجر".¹ ويمارس المجرّدون السيطرة على المجرّدين من إنسانيتهم بطرق عديدة لدرجة أن الأمر سيستغرق مجلدات كاملة لتعدادها بالكامل. ولإعطاء مثال واحد فقط، ممارسة وسم العبيد، التي مورست منذ آلاف السنين، كانت وسيلة لتأكيد السيطرة على الناس المُستعبدين. ووفقاً لتعبير فريدريك دوغلاس: "يُشدُّ قيد المرء إلى عمود ويُعرى ظهره أو أي جزء آخر من المقرر وسمه؛ ثم يُستَخَّن الحديد ويُضغَط على الجسد المرتعش، لطبع عليه اسم الوحش الذي يدّعي ملكية العبد".² القتل والتعذيب والسجن والتهديدات والقوانين التمييزية والاستغلال الاقتصادي ليست سوى أمثلة قليلة عن الطرق التي استخدمها المجرّدون في حمل الأشخاص المجرّدين من إنسانيتهم على الإذعان.

الاستراتيجية الثالثة هي التجنب. ونرى هذا في ممارسات مثل الفصل العنصري وفي القوانين ضد تمازج الأجناس. والرابعة هي الوصمات. في بعض الأحيان تكون هذه الوصمات أشياء مادية ملموسة، خاصة في الحالات التي يصعب فيها التمييز بين أعضاء الجماعة المجرّدة من الإنسانية وأولئك الذين يجردونهم منها. خلال القرن الثالث عشر، ثم مرة أخرى خلال الرايخ الثالث، أُجبر اليهود على ارتداء ملابس مميزة وشارات قماشية لتمييزهم عن الآخرين. وفي عصر قوانين جيم كرو، كان "ارتداء الملابس الفاخرة (أي مثل البيض من الطبقة المتوسطة)... يعني المخاطرة بالهجوم والسخرية". كان البيض ينتظرون في محطات السكك الحديدية لمقابلة المحاربين القدامى السود الذين يرتدون الزي الرسمي العائدين من الحرب العالمية الأولى، و"يقطعون الأزرار والأسلحة عن ملابسهم ويطلبون منهم خلع ملابسهم وخلع زيهم

1 Douglas, *Purity and Danger*, p. 49.

2 Frederick Douglass, "The Horrors of Slavery and England's Duty to Free the Bondsman," in *The Frederick Douglass Papers*, ser. 1, vol. 1, ed. John W. Blassingame (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), p. 371.

العسكري، وإذا لم يكن معهم أي ملابس أخرى... كانوا يجبرونهم على المشي بتيابهم الداخلية^١. لكن الوصم لا يتطلب علامات مادية مثل العلامات التجارية أو النجوم الصفراء أو الملابس المتهالكة ليكون فعالاً. يوصم المجردون من إنسانيتهم من خلال المفردات التي تفرضها عليهم الجماعة المهيمنة.

الأسلوب الأخير الذي يذكره دوغلاس هو الإقتان الذي يُحقّق من خلال ممارسة الطقوس التي تُعيد النظام. يعرف أي شخص مَطَّلَع على الأدبيات التاريخية ذات الصلة أن عمليات الإعدام غير القانونية غالباً ما توصف بأنها "طقوس" بغرض تأكيد واستعادة النظام الاجتماعي العنصري الأبيض في أعقاب حركة تحرر العبيد. كانت عمليات الإعدام غير القانوني وأنواع أخرى من الإرهاب ضد السود مدفوعة بما أحسن تسميته المؤرخ جويل ويليامسون Joel Williamson وهو "حمية الدفاع عن النظام" (a rage for order)^٢. لقد كانت طقوساً مصممة لاسترجاع انسجام العالم من خلال إعادة الرجال السود - الحيوانات البشرية - إلى مكانتهم الاجتماعية الميتافيزيقية، وبالتالي ضمان مكانة الأشخاص البيض، الكائنات البشرية المتفوقة وفق المزاعم. ووفقاً لمؤرخة الإعدامات دون محاكمة إيمي لويز وود Amy Louise Wood: "تجاوز تأثير مشاهد الإعدام دون محاكمة... مجرد تهويل أو التفوق الأبيض غير المطروح للجدل أو الشهادة على تضامن البيض غير المسبوق... لقد جسدت طقوس الإعدام دون محاكمة، بتجريدها للرجال السود من إنسانيتهم، المعتقدات الأساسية لأيديولوجية تفوق البيض، وأنشأت عروضاً على العلن يظهر فيها الرجال السود الوحشيون في تناقض واضح مع الرجال البيض الأقوياء والمسيطرين. لقد سمح الإعدام دون محاكمة للجنوبيين البيض بأداء هذه المعتقدات والارتباط بها، أي أن تسكنهم حرفياً"^٣.

كانت بعض عمليات الإعدام دون محاكمة عبارة عن أحداث طقسية متقنة.

- 1 Leon F. Litwack, *Trouble in Mind: Black Southerners in the Age of Jim Crow* (New York: Vintage, 1998), p. 331.
- 2 Joel Williamson, *A Rage for Order: Black-White Relations in the American South since Emancipation* (New York: Oxford University Press, 1986).
- 3 Amy Louise Wood, *Lynching and Spectacle: Witnessing Racial Violence in America, 1890-1940* (Durham, NC: University of North Carolina Press, 2011), p. 8.

شملت هذه العروض المروعة حالات مثل عمليات إعدام هنري سميث وسام هوز التي وصفتها في الفصل الأول. في المقال المقتبس سابقاً، ينقل باترسون الطابع الديني لعمليات الإعدام خارج نطاق القانون.¹ كانت عمليات الإعدام دون محاكمة جزءاً من الديانة الجنوبية لـ "قضية خاسرة". لقد كانت طقوساً تهدف إلى تأكيد ومحاولة تحقيق عودة أسلوب الحياة الذي فقده البيض الجنوبيون بهزيمتهم في الحرب الأهلية. كتب باترسون: "على الرغم من أنه نادراً ما يتم توضيح ذلك، ليس هناك من ينكر الأهمية الدينية العميقة التي كانت تحملها جرائم القتل الفدائية هذه بالنسبة للأصوليين الجنوبيين... لم يتغاض الوعاظ عن التوضيحات فحسب، بل حرضوا بقوة على الكثير منها. لقد كانوا في طليعة منظمات مثل Ku Klux Klan".² أصبح العبد الذي تجرأ على تأكيد رجولته أو حرته ضحية مثالية يُضحى بها. بصفته عبداً سابقاً، كان يرمز إلى شرّ الإنسان والخطيئة التي أرقّت أرواح جلاّديه الأصوليين. وبصفته 'وحشاً أسود'، يمكن تقديمه ذبيحة بصورة مروعة دون أي شعور بالذنب، لإله غاضب ومنتقم، ليكون أضحية بدائية من الدم واللحم البشري وكروح عدوه، إبليس".³

عند كتابة كتاب، من الصعب على المرء أن يعرف متى يتوقف. وهذا ينطبق بالأخص على كتاب مثل هذا. الأفكار التي طرحتها هنا والأمثلة التي جمعتها، ظلت تشغل ذهني لأكثر من عقد من الزمن. من المهم للغاية فهم التجريد من الإنسانية، لكن قلة من الناس حاولوا فهمه بجدية. لقد رويت في هذا الكتاب أفضل قصة تمكنت من جمعها، لكنني متأكد من أنّ بعض أفكار، رغم محاولاتي الفكرية الجادة، تنطوي على أخطاء. أمل أن ينضم آخرون إلى المحادثة، ويصحّحوا أخطائي ويحققوا اكتشافات جديدة ويقتربوا بالقصة نحو الحقيقة.

مكتبة

t.me/soramnqraa

1 Patterson, *Rituals of Blood*.

2 Patterson, *Rituals of Blood*, p. 202.

3 Patterson, *Rituals of Blood*, p. 213.

‘مساهمة ضرورية للحؤول دون تكرار الفظائع في المستقبل’

Lynne Tirrell

‘كتابٌ جديرٌ بالقراءة’

Human Rights Quarterly

«لم أكن أقبل أنهم بشر. أرى طفلاً يتسم لي ومع ذلك أقتله».

هكذا شرحَ رجلٌ من قبيلة الهوتو ما شعر به عندما ذبحَ شخصاً من قبيلة التوتسي في رواندا عامَ 1994.

هذه التصريحات صادمة، ومع ذلك نعتزف بها ونسمع أصداءها في الروايات عن الإبادات والمجازر عبر التاريخ. فكيف يمكن لبعض الناس الاعتقاد بأن أعداءهم وحوش وبالتالي يسهل قتلهم؟

يقدمُ ديفيد سميث قراءةً مؤثرةً في الجذور الفلسفية والنفسية للتعجير من الإنسانية، ويستكشف معناه وكيف ولماذا نمارسه.

التعجير من الإنسانية متجذرٌ بعمقٍ في نفوسنا. ولأننا جميعاً بشر، نحن عرضةٌ للتلاعب من أولئك الذين يتاجرون في سياسات الشيطنة والعنف.

ديفيد ل. سميث متخصصٌ في فلسفة فرويد وأستاذ الفلسفة في جامعة University of New England. في رصيده سبعة كتب بالإضافة إلى عدد من المقالات والأبحاث الأكاديمية.

مكتبة

t.me/soramnqraa



www.daralsaqi.com